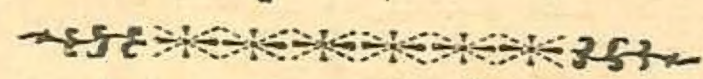


المسالك

في علم الكلام

والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة

للعلامه السكال بن الهمام الحنفي المتوفى سنة ٦٨١ هـ



راجع أصولها وعلق عليها



المدرس بالقسم الثانوى بالجامع الازهر



(الطبعة الاولى)

حقوق الطبع بالتعليقات محفوظة للشارح

نقلت عن نسخة خطية محفوظة بدار الكتب الملكية تحت رقم

٢٠١ وقوبلت على عدة نسخ أخرى

تطلب من محمود على صبيح صاحب المكتبة المحمودية التجارية

الكائن مركزها العمومى بميدان الجامع الازهر بمصر

المطبعة المحمودية التجارية بمصر

المسألة

في علم الكلام

والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة

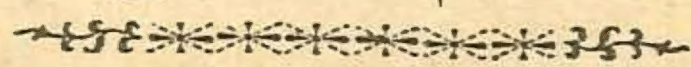
للعلامه السكال بن الهمام الحنفي المتوفى سنة ٦٨١ هـ



راجع أصولها وعلق عليها



المدرس بالقسم الثانوى بالجامع الازهر



(الطبعة الاولى)

حقوق الطبع بالتعليقات محفوظة للشارح
نقلت عن نسخة خطية محفوظة بدار الكتب الملكية تحت رقم
٢٠١ وقوبلت على عدة نسخ أخرى

تطلب من محمود على صبيح صاحب المكتبة المحمودية التجارية
الكائن مركزها العمومى بميدان الجامع الازهر بمصر

المطبعة المحمودية التجارية بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله باري الأُمَم^(١)، ومُولِي النعم^(٢) الذي لا راد لما
حكم، ولا مانع لما أعطى وقسم، المنفرد^(٣) في وجوده بالقدم،

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك، والصلاة
والسلام على سيدنا محمد المؤيد بالحجة الساطعة والمعجزة الباهرة، وعلى
آله وأصحابه الذين آزره ونصروه، وعلى من تبعهم بأحسان إلى يوم
الدين، وبعد فهذه كلمات في غاية الإيجاز أردنا بها إيضاح المغلق وبيان
المبهم من كتاب المسيرة للكمال بن الهمام، والله المستول أن يجعل عملنا خالصا
لوجهه الكريم أنه حسبنا وعليه التكلان

(١) تقول برأ الله الخلق وذرائعهم أي أوجدهم فالبارئ الموجد،
وقيل هو الخالق على وجه البراءة من التناوت والتنافر، والمراد بالأُم أنوع
الحيوان (٢) المولي: المانع والمعطي، أو هو الذي يتابع عليك أحسانه
مأخوذ من الولي — بفتح الواو وسكون اللام — وهو المتابعة (٣) في
بعض النسخ المنفرد — بدل المنفرد — بموحدة — والمعني واحد تقول
انفردت بالأمر وتفردت به إذا جعلته لك وحدا

الحاكم على من سواه بالفناء والعدم، ثم يعيدهم لفصل القضاء بينهم
فيأخذ للمظلوم ممن ظلم، ويجزي كل نفس بما عملت حسب ما علم تعالى
وجرى به القلم، ويتدارك بعفوه من شاء ومن شاء منه انتقم، له الأمر
كله لا يسأل عما فعل واحتكم، والصلاة والسلام على عبده ورسوله
سيد العرب والعجم، المبعوث إلى الجن والانس بالشرع القويم المشتمل
على المصالح والحكم، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه معادن الفخار
والكرم، ما أضاء نجم وأفل^(١) وهطل غيث وأنسجم^(٢) وسلم تسليما
وبعد: فإن بعض الفقهاء من الإخوان كان قد شرع في قراءة
الرسالة القدسية للإمام الحجة أبي حامد محمد الغزالي^(٣) تغمده الله
برحمته، واسكنه دار كرامته، فلهما توسطها أحب أن أختصرها
وأحببت فشرعت على هذا القصد، فلم أستمع عليه إلا نحو ورقتين،

(١) أفل النجم — من بابي دخل وجلس — غاب وغرب (٢) هطل
المطر — من باب ضرب — تتابع، والمراد بالجملة دوام الصلاة على النبي
من غير التقيد بزمان ودون زمان (٣) هو حجة الاسلام ونخار المتكلمين وعمدة
الفقهاء وشيخ المتصوفة أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي صاحب امام
الحرمين الجويني وأفضل تلاميذه، المولود بطوس أحدي مدن خراسان
سنة ٤٥٠ هـ والمتوفى بها سنة ٥٠٥ هـ

وتعرض للخاطر استحسان زيادات أراني الذي يريني ^(١) أن ذكرها مهم، وأنه تتميم لطالب الغرض، فلم يزل يزداد حتى خرج عن القصد الأول، فلم يبق الا كتابا مستقلا غير انه يسايره في تراجمه، وزدت عليها خاتمة ومقدمة، وربما أوردت حاصل تراجم عديدة في ترجمة واحدة، وبالغت في توضيحه وتسهيله، أذ لم أضعه الا ليسهل على الأوساط والمبتدئين، وها هو ذا، والله أسأل أن ينفعني به ومن قرأه في الآخرة، انه المولى لكل جميل، وهو حسبي ونعم الوكيل وسميته كتاب المسيرة في العقائد المنجية في الآخرة، وينحصر - بعد المقدمة - في أربعة أركان وخاتمة في الايمان والاسلام وما يتصل بهما:

الركن الاول في ذات الله تعالى، (الثاني) في صفاته، (الثالث) في أفعاله، (الرابع) في صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، وينحصر كل ركن منها في عشرة أصول،

(١) في بعض النسخ (يريني) مضارع أراه والمعني أن الذي يخلق في الرؤيا القلبية وهي الرأي قد أراني الخ، وفي بعض النسخ (براني) بياء موحدة تحتية - أي خلقي

الركن الاول في معرفة الله تعالى، وينحصر في عشرة أصول، وهي: العلم بوجود الله تعالى، وقدمه، وبقائه؛ وانه ليس بجوهر، ولا جسم، ولا عرض، ولا مختص بجهة، ولا مستقر على مكان، وانه يرى، وأنه واحد

﴿المقدمة في تعريف الفن﴾

والكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة الى دين الاسلام عن الادلة علمًا وظنًا في البعض منها، وتعيين محال وجوب العلم كمعرفته تعالى وصفاته الذاتية والظن كبعض شروط النبوة وكيفية اعادة المعدوم والسؤال في القبر من خارج ^(١)، والحاصل منها معادا من اعادة النظر خارج من حيث هو كذلك؛ داخل من حيث حصوله الأولي، وهي حيثية ثابتة له، ومباحث الامامة ليست منه بل من المتهمة، وموضوعه المعلومات التي يحمل عليها ما تصير معه عقيدة دينية، أو مبدأ لذلك ^(٢)

(١) من خارج: متعلق بمحذوف خبر لقوله تعيين والمقصود ان هذه الاشياء المذكورة لا تؤخذ من تعريفه للكلام وانما تؤخذ من خارجه (٢) ذكر من مبادئ علم الكلام حده وموضوعه فقط، ونحن نذكر ما بقي مما تمس الحاجة اليه. فأما غايته فأن يصير الايمان والتصديق بالاحكام

الأصل الأول العلم بوجوده ^(١) ؛ وقد أرشد سبحانه إليه
بآيات نحو « ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار

الشرعية محكما ، واما مسائله فهي القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية ،
واما حكمه فإنه فرض كفاية بمعنى انه يجب ان يكون في كل قطر من
الأقطار قائم بالحق مشغول بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ويستميل
أهل النظر كافة . اما ازالة الشك وتطهير القلب عن الريب ففرض عين في
حق من اعتراه الشك

(١) اعلم أن حجة الاسلام قد ذكر في بعض كتبه أن مناهج الأدلة متشعبة
وطرقها كثيرة ولكن التي يعني علماء الكلام بأقامتها على دعاويهم لا تكاد
تخرج عن ثلاثة مناهج : الأول السبر والتقسيم وهو أن يحصر الأمر في
قسمين مثلا ثم يبطل أحدهما فيلزم منه ثبوت الآخر ، وذلك كما تقول :
العالم إما حادث وأما قديم ومحال أن يكون قديما فيلزم منه ألبتة أن يكون
حادثا ، الثاني أن تقيم البرهان على صحة دعواك بمقدمتين ترتبهما على وجه
خاص يعلم من مباحث علم المنطق فإذا سلمتهما الخصم ثبتت دعواك وذلك
كما تقول في اثبات حدوث العالم : العالم لا يخلو عن الحوادث وكل ما
لا يخلو عن الحوادث فإنه حادث . فإنه لا يتصور أن يقر لك الخصم بصحة
المقدمتين ثم يستطيع أنكار صحة الدعوى . الثالث : ألا تتعرض لأثبت
دعواك بل تبين بطلان دعوي الخصم بأن تذكر أن القول بها يفضي الى
محال وما يفضي الى المحال فهو محال مثله ، وذلك كأن تقول لمن يدعى أن
دورات الفلك لانهاية لها وأنت تدعى تناهيها : لو صح أن دورات الفلك لا تتناهى
للزم صحة أن مالا نهاية له قد انقضى وفرغ منه ولكن القول بأن مالا نهاية

والفلك التي تجري في البحر » وقوله « أفرايتم ما تمنون أأنتم تخلقونه
أم نحن الخالقون » و « أفرايتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن
الزارعون » و « أفرايتم الماء الذي تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم
نحن المنزلون » و « أفرايتم النار التي تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم
نحن المنشئون » فمن أدار نظره في عجائب تلك المذكورات اضطره
الى الحكم بأن هذه الامور مع هذا الترتيب المحكم الغريب لا يستغنى
كل عن صانع أو جده وحكيم رتبة ، وعلى هذا درجت كل العقلاء
الامن لا عبرة بمكابرتهم ، وانما كفروا بالأشراك ونسبة بعض
الحوادث الى غيره تعالى وانكار ما جعل الله سبحانه انكاره كفرا
كالبعث واحياء الموتي ، كالجوس بالنسبة الى النار ، والوثنيين
بالاصنام ، والصابئة بالكواكب ، واعترف الكل بأن خالق
السموات والارض والالوهية الاصلية لله تعالى ، قال تعالى « ولئن
سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله » فهذا كان في
فطرتهم ، ولذا كان المسموع من الانبياء دعوة الخلق الى التوحيد
له قد انقضى باطل فيلزم بطلان ما أدى اليه وهو ادعاء عدم تناهى دورات
الفلك . فافهم ذلك واجعله نصب عينيك

شهادة أن لا إله إلا الله دون أن يشهدوا أن لا يخلق إلها ، وقد رتب العلماء النظر لإثباته مقدمتين ، العالم حادث ؛ والحادث لا يستغنى عن سبب يحدثه ، أما الثانية فضرورية ^(١) ، ونبه عليها بأن اختصاص حدوث الحادث بوقت دون ما قبله وما بعده مفتقر بالضرورة إلى مخصص ، وأما الأولى . فالأعراض ظاهرة الافتقار ، وهي أيضا قائمة بالجسم ، فإذا ثبت حدوثه ثبت حدوثها ، ويدل على حدوث الأجسام أنها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ؛ أما الأولى فظاهرة ^(٢) ، وأما الثانية ^(٣) فما شوهدها من تعاقبهما وانقضائهما مشاهد فيه حدوث كل منهما بعد عدمه ، وما لم يشاهد إلا ساكنا كالجبال مثلا يجوز

(١) لأن المعدوم المستمر العدم لا يتبدل بعدمه بالوجود ما لم يتحقق أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم ، وهذا المقدار إذا حصل في الذهن معني لفظه كان العقل مضطرا إلى التصديق به

(٢) الأولى هي قوله « أن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون » وظهورها لأنه لا يسترىب عاقل قط في ثبوت الأعراض في ذاته من الآلام والأسقام والجوع والعطش وسائر الأحوال ومنها الحركة والسكون

(٣) الثانية هي قوله « وهما حادثان » ومعني هذا أن الأعراض التي منها الحركة والسكون حادثة ، أما حدوث الحركة فيحسوس وأن فرض جسم

عليه الحركة بزلزلة مثلا وغيرها ، وكذا قلبه ذهباً ونحوه ، وتجويزه تجويز عروض الحوادث ، ومحل الحوادث حادث على مانبين ، ولأن ^(١) السابق لو ثبت قدمه استحال عدمه ، على مانبين في وجوب بقاء الباري جل ذكره ؛ وتجويز طريان الضد تجويز العدم ^(٢) وأما الثالثة ^(٣) . فلولم يكن كذلك لكان قبل كل حادث حوادث

ساكن ففرض حركته ليس بمحال بل نعلم جوازه بالضرورة وإذا وقع ذلك الجائز كان حادثا وكان معدما للسكون فيكون السكون أيضا قبله حادثا لأن القديم لا يندم

(١) هذا وجه ثان لإثبات حدوث الحركة والسكون فالواو عاطفة لقوله لأن أخرج على قوله فما شوهدها من تعاقبهما الخ

(٢) المعني أنك إذا جوزت أن تطرأ الحركة على محل ساكن فقد جوزت انعدام ما كان موجودا وهو السكون وذلك لأنهما ضدان فلا يمكن اجتماعهما

(٣) هي قوله « ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث » وأثبتها بأبطال دعوى الفلاسفة المنكرين لحدوث العالم . وذلك بأن يقال لهم لو كان العالم قديما بعد ما استبان أنه لا يخلو عن الحوادث للزم وجود حوادث لأول لها وللزم أن تكون دورات الفلك غير متناهية وذلك محال لأنه لو ثبت لكان قد انقضى ما لا نهاية له ووقع الفراغ منه وانتهى ومن المحال البين أن يتناهى ما لا يتناهى ويفرغ ما لا يفرغ وينقضى ما لا ينقضى ، وأيضا لو ثبت أن دورات الفلك لا تتناهى للزم أن يوجد عددان أحدهما أقل من الآخر وهما غير متناهيين وهذا بين

لأول لها مرتبة كما تقول الفلاسفة في دورات الافلاك ، فلم ينقض
 مالا أول له من الحوادث لم تنته النوبة الى وجود الحادث الحاضر
 وانقضاء مالا أول له محال لانك اذا لاحظت الحاضر ثم انتقلت الى
 ما قبله وهلم جرا على الترتيب لم تفض الى نهاية والا لكان لها أول
 وهو خلاف المفروض فوجود الحادث الحاضر محال ، لكنه ثابت
 فانتفى ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها فانتفى ملزومه وهو
 كون مالا يخلو عن الحوادث قديما فلا يخلو عن الحوادث حادث
 وهذا العالم لا يخلو عن الحوادث فهذا العالم حادث ، واذا ثبت
 حدوثه كان افتقاره الى الموجد معلوما بالضرورة وذلك الموجد هو
 سبحانه المعنى بالاسم الذي هو الله

الاصل الثاني ^(١) أنه تعالى قديم لا أول له ، أي لم يسبق وجوده

الفساد ظاهر البطلان ، وبيانه أن الشمس عندهم تدور في كل سنة مرة
 والقمر يدور في كل شهر مرة فتكون عدد دورات الشمس أقل من عدد
 دورات القمر فكيف يكونان غير متناهيين وأحدهما أكثر من الثاني ، وأذ
 ظهر بطلان اللازم فإن الملزوم أيضا باطل

(١) الدعوى هنا هي «أن الله تعالى قديم» ومعنى قدمه أن وجوده غير مسبوق
 بعدم فليس معناه تطاول الزمن وتقادم العهد لأن هذا في الحوادث وليس
 هو معني زائدا على ذات القديم فيلزم أن يقال أن ذلك المعني أيضا قديم

عدمه ، لانه لو كان حادثا لافتقر الى محدث ، فينتقل الكلام الى
 ذلك المحدث ، فان كان قديما فهو المراد بالله ، والا نقلنا الكلام الى
 محدثه ، وهكذا ، وان تسلسل لزم عدم حصول حادث منها أصلا
 بأولى مما ذكرناه في حوادث لا أول لها ؛ لان هذا الترتيب ^{عليه} غير
 أن إيجاد كل ^ل للآخر بالاختيار ، وذلك لم يفرض فيه غير مجرد ترتيب
 تلك الحوادث ، لكن حصول الحوادث ثابت ، فيجب أن ينتهي
 الى موجود لا أول له ولا يراد بالاسم الذي هو الله الا ذلك الموجد
 تعالى وتقدس عن كل تقيصة

الأصل الثالث ^(١) أن الله تعالى أبدى ليس لوجوده آخر ،

بقدم زائد عليه فيتسلسل الى غير نهاية ، واثبات هذه الدعوى بأبطال
 نقيضها وهو حدوثه تعالى على الوجه الذي ذكره المصنف

(١) ندعى في هذا الأصل «أن صانع العالم باق لا يزال» ونبرهن على ذلك
 بأن الذي ثبت قدمه يستحيل أن يطرأ عليه العدم ، وبيان هذا أن كل
 طارئ فلا بد له من سبب من حيث أنه طارئ لا من حيث أنه موجود
 فكما فتقر تبدل العدم بالوجود الى مرجح للوجود على العدم كما ذكرنا في
 برهان حدوث العالم فكذلك يفتقر تبدل الوجود بالعدم الى مرجح للعدم
 على الوجود وهذا المرجح اما أن يكون فاعلا بعدم القدرة وأما أن يكون
 ضدا وأما أن يكون انقطاع شرط من شروط الوجود وليس يتصور البتة

أى استحيل أن يلحقه عدم ، لأنه لو جاز عدمه فأما بنفسه أو بعدمه ^{معدوم} ^{الموجود} يضاده ، والاول باطل : لأنه لما ثبت أنه الموجود الذى استندت إليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم أن يكون من نفسه ، فاذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته استحال أن تؤثر عدمها لأن ما بالذات لا يتخلف عنها ، وكذا الثانى : لأن ذلك الضد المقتضى نفيه ^{مقدم} أقدم أو حادث ، لا يجوز الاول والا لم يوجد معه من الابتداء أصلا لأن التضاد يمنع الاجتماع ، وقد ثبت وجوده تعالى ومحال وجوده فى القدم ومعه ضده ، ولا الثانى اذ ليس الحادث فى مضادته للقديم بحيث يقطع بأولى من القديم فى مضادته للحادث بحيث يدفع وجوده بل القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث فى قطع وجود ضده القديم لأن الدفع أهون من الرفع والقديم أقوى من الحادث

أن يسند أمر هذا الترجيح الى القدرة لأن الوجود شئ ثابت والعدم ليس بشئ فيستحيل أن يكون فعلا واقعا بأثر القدرة ، فأما أن يكون الذى أعدمه هو ضده فباطل لأن الضد أن فرض حادثا اندفع وجوده بمضادة القديم وكان ذلك أولى من أن ينقطع به وجود القديم ومحال أن يكون له ضد قديم كان موجودا معه فى القدم ولم يعدمه ثم أعدمه الآن ، وأما أن

الاصل الرابع ^(١) أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز ، والا لكان ^م امامته حركا فى حيزه أو ساكنا وهما حادثان ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، بما قدمناه ؛ فإن ^(٢) سماه أحد جوهرات ثم قال لا كالجوهر فى التحيز ولوازم التحيز فانما خطؤه فى التسمية

يكون انعدامه لانعدام شرط وجوده فباطل لأن الشرط ان كان حادثا استحال أن يكون وجود القديم مشروطا بحادث وان كان قديما فإن الكلام فى استحاله كالكلام فى استحالة ضد قديم

(١) دعوانا فى هذا الاصل « أن صانع العالم ليس بجوهر متحيز » وبرهاننا على ذلك أنه قد ثبت قدمه ، فاذا قلنا أنه جوهر يتحيز لزم أن تكون له صفات الجواهر من عدم الخلو عن الحركة أو السكون الحادثين . وذلك اللازم باطل لأنه لو كان لا يخلو عنهما فهو حادث اذا ما لا يخلو عن الحوادث حادث وكيف يتصور هذا بعد قيام الدليل على أنه قديم

(٢) المعنى أن العقل عندنا لا يمنع من اطلاق الألفاظ فلو سماه أحد جوهرات وهو لا يعتقد متحيزا فلا يمنع عنه الا لحق اللغة أو الشرع ، اما حق اللغة فإن زعم أنه اسمه على الحقيقة فهو كاذب وأن زعم أنه استعارة فان صلح للاستعارة لم ينكر عليه بحق اللغة وأن لم يصلح كان مخطئا عند أهل اللغة ولا يستعظم منه ذلك الا بمقدار استعظام صنيع من يبعد فى الاستعارة ، وأما حق الشرع من حيث جواز ذلك وتحريمه فقيم رأيان : أحدهما أن يقال لا يطلق اسم فى حقه تعالى الا باذن وهذا لم يرد فيه اذن فيحرم ، وثانيهما أن يقال لا يحرم الاطلاق الا بالنهي وهذا لم يرد فيه نهى فيجوز ، وليس يخفى أن

الاصل الخامس ^(١) انه تعالى ليس بجسم ، وهو المؤلف من
جواهر لا تتجزأ ، وباطال كونه جوهرًا يستقل به مع زيادة لوازم
تقتضى الحدوث كالهية والمقدار والاجتماع والافتراق ، فان سماه
احد جسمًا وقال لا كالا جسمًا يعنى في نفي لوازم الجسمية فأنما خطؤه
في اطلاق الاسم كالاول بالاجماع ، فانه لم يوجد في السمع ما يسوغ
اطلاقه ليجوز على قول القائلين بالاشتقاق في الاسماء ، ولا نشرطه
بعد السمع ان لا يؤم نقصا واسم الجسم يقتضيه من حيث اقتضاؤه
الافتقار وهو أعظم مقتض للحدوث فمن أطلقه فهو عاص بل قد
كفره بعضهم ، وهو أظهر : فان اطلاقه مختارا بعد علمه بما فيه
من اقتضاء النقص استخفاف ، والى ثبت انتفاء الجسمية ثبت انتفاء
لوازمها ، فليس سبحانه بذى لون ولا رائحة ولا صورة ولا شكل
ولا متناه ولا حال في شيء ولا محل له

مبني هذين الرأيين على الاختلاف في أن الاصل الاباحة أو التحريم
(١) الدعوي « أن صانع العالم ليس بجسم » والدليل على ذلك أنه لما ثبت
أنه ليس بجوهر فالقول بانه جسم - مع أن كل جسم فهو متألف من جوهرين
متحيزين - باطل ، وأيضا لو كان جسمًا لكان مقدرا بمقدار مخصوص
وكونه مقدرا بهذا المقدار دون ما هو أقل أو أكثر منه أمر جائز لا يترجح

الاصل السادس ^(١) انه تعالى ليس عرضا لان العرض ما يحتاج
الى الجسم في تقويمه فيستحيل وجوده قبله ، والله تعالى قبل كل
شيء وموجده ، ولأنه تعالى موصوف بالحياة والعلم والقدرة
وغيرها مما سنبينه وليس العرض كذلك ؛ وقد تحصل الى هنا أن العالم
كله جواهر وأعراض ^(٢) ؛ وانه تعالى موجود قائم بنفسه ليس
جوهرا ولا عرضا ، فلا يشبه شيئا كما قال تعالى « ليس كمثله شيء »

الا بمخصص ومرجح كما سبق فهو حينئذ مفتقر الى مخصص يتصرف فيه
فيقدره بمقدار مخصوص فيكون مصنوعا لاصانعا ومخلوقا لخالقا وقد قام
البرهان على أن ذلك باطل

(١) ندعى في هذا الاصل « أن الصانع ليس بعرض » والعرض هو ما يستدعى
وجوده ذاتا يقوم بها وهذه الذات جسم أو جوهر ، ونبرهن على صحة دعوانا
بدليلين تقرير أحدهما أنه لو جاز أن يكون عرضا للزم حدوثه لأنه قد ثبت
أن الجوهر والجسم اللذين هما محل العرض حادثان واذا كان المحل حادثا فلا
بد أن يكون الحال فيه حادثا أيضا ، لكن حدوثه باطل بالدليل السابق
فبطل ما يؤدى اليه وهو كونه عرضا ، وتقرير الثاني أنه لو كان عرضا لما صح
اتصافه بالقدرة والارادة ونحوها لانها لا تعقل الوجود قائم بنفسه والعرض
ليس كذلك ولكن عدم صحة اتصافه بهذه الصفات باطل بالأدلة فيبطل
ما يستلزمه وهو أن يكون عرضا

(٢) اعلم أن كل موجود فأمّا أن يكون متحيزا وأما أن يكون غير متحيز ،
فان كان متحيزا فأن لم يكن فيه ائتلاف فهو الجوهر الفرد وان كان فيه ائتلاف

الاصل السابع^(١) أنه تعالى ليس مختصا بجهة لان الجهات التي هي الفوق والتحت واليمين الى آخرها حادثة باحداث الانسان ونحوه مما يمشى على رجلين فان معنى الفوق ما يحاذي رأسه من فوقه، والباقي ظاهر، وفيما يمشى على أربع أو على بطنه ما يحاذي ظهره من فوقه، ثم هي اعتبارية فان النملة اذا مشت على سقف كان الفوق بالنسبة اليها جهة الارض لانه المحاذي لظهرها، ولو كان كل حادث

فهو الجسم، وان كان غير متحيز فان كان وجوده يستدعي جسما يقوم به فهو العرض وان كان وجوده لا يستدعي جسما يقوم به فهو الله تعالى

(١) اعلم أن قولنا «الشيء في حيز» يعقل بوجهين أحدهما أنه يختص به بحيث يمنع مثله من أن يوجد بحيث هو وهذا هو الجوهر، والثاني أن يكون حالا في الجوهر فانه قد يقال أنه بجهة ولكن بطريق التبعية وهذا هو العرض فليس معنى كون العرض في جهة كمعني كون الجوهر في جهة بل الجهة للجوهر أصالة وللعرض بطريق التبعية للجوهر. وليس للتحيز في جهة معنى سوى هذين ومن هنا تعلم استحالة الجهات على غير الجواهر والاعراض. فان زعم أحد أن الصانع متحيز في جهة بأحد هذين المعنيين فانا نبرهن على بطلان دعواه بما ذكرناه في نفي كونه جوهر أو عرضاً، وأن ادعى للتحيز معنى آخر فهو مطالب بكشفه وإيضاحه. وأيضا فان اختصاصه بجهة يستدعي احتياجه الى مخصص وهو باطل. وبيان ذلك أن اختصاصه ببعض الجهات المعينة ليس واجبا لذاته بل هو جائز فيحتاج الى مخصص ينحصر به ويكون في

مستديرا كالكرة لم توجد واحدة من هذه الجهات، وقد كان تعالى في الازل ولم يكن شيء من الموجودات، فقد كان لافي جهة، ولان معنى الاختصاص بالجهة اختصاصه بحيز هو كذلك، وقد بطل اختصاصه بالحيز لبطلان الجوهرية والجسمية، فان أريد بالجهة غير هذا مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية فليبين حتى ينظر فيه أيرجع الى التنزيه فيخطأ في مجرد التعبير أو الى غيره فيبين فساد^(١)

الاصل الثامن أنه تعالى استوى على العرش مع الحكم بانه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماس والمحاذاة بل بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به، وحاصله وجوب الايمان بانه

الاختصاص معنى زائد على ذاته وما يتطرق الجواز اليه يستحيل قدمه لأن القديم عبارة عن الواجب الوجود من جميع الجهات

(١) الدعوي في هذا الاصل «أن الله تعالى منزّه عن أن يوصف بالاستقرار على العرش» والدليل على ذلك أن كل مستقر على جسم وممكن عليه لا بد أن يكون مقدرا بمقدار ما، لانه أما أن يكون أكبر منه أو أصغر أو مساويا له وكل ذلك لا يخلو عن التقدير وهو باطل على الله تعالى. وأيضا لو جاز أن يماسه جسم من جهة ما لجاز أن يماسه من سائر الجهات فيصير محاطا وذلك فضلا عن استحالة لم يقل بتجويزه أحد. وعلى الجملة فانه لا يستقر على الجسم ألا جسم، ولا يحل فيه ألا عرض، وقد بان أنه سبحانه ليس بجسم ولا عرض

استوى على العرش مع نفي التشبيه فاما كون المراد أنه استيلاءه
على العرش فأمر جائز الارادة، اذ لا دليل على ارادته عينا، فالواجب
عينا ما ذكرنا، واذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء اذ لم يكن
بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية وان لا ينفوه
فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء فانه قد ثبت اطلاقه وارادته
لغة في قول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق

وقوله : فاما علونا واستوينا عليهم * جعلناهم مرعى لنسر وطيور .
وعلى نحو ما ذكرنا يجري كل ماورد مما ظاهره الجسمية في الشاهد
كالاصبع والقدم واليد ، يجب الايمان به ، فان اليد وكذا الاصبع
وغيره صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به هو سبحانه
أعلم به ، وقد تؤول اليد والاصبع بالقدرة والقهر ، واليمين في قوله صلى
الله عليه وسلم لا حجر : (يمين الله في الارض) على التشريف والاكرام
لما ذكرنا من صرف فهم العامة عن الجسمية وهو ممكن
أن يراد ولا يجزم بأرادته ، خصوصاً على قول أصحابنا أنها من المتشابهات
وحكم التشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار ، وإلا

لكان قد علم

الاصل التاسع^(١) أنه تعالى مرئياً بالاً بصار في دار القرار ، اما نقلاً
فاقوله تعالى : «وجوده يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» وقوله صلى الله عليه
وسلم : «هل تضامون في رؤية القمر ليلة البدر ليس بينكم وبينه سحاب
كذلك ترون ربكم» ونفس سؤال موسى صلى الله عليه وسلم الرؤية
اذ لا يسأل نبى كريم من أولى العزم الرب جل وعلا ما يستحيل عليه /
أرايت المعتزلى اعلم بالله سبحانه من نبيه موسى حيث علم مما يجب

(١) انما ذكر المصنف هذا الاصل في الركن المتعلق بمعرفة الله تعالى
لأمرين (الاول) أنه قصد أن يبين كيف يجمع بين اثبات الرؤية ونفي الجهة
الذي أقام عليه البرهان قبل هذا الاصل : (الثاني) أنه أراد أن يفهم أنه سبحانه
وتعالى مرئى لوجوده ووجود ذاته كما هو مذهب أهل السنة فليست الرؤية
لفعله ولا لصفة من الصفات ، والمراد بهذا أنه من حيث ذاته مستعد لأن
تتعلق به الرؤية وأنه لا مانع ولا محيل في ذاته ، وذلك من قبل أن كل ذات
موجودة فواجب أن تكون مرئية كما انه واجب ان تكون معلومة ، فان
امتنعت الرؤية فلا أمر آخر خارج عن الذات ، وذلك مثل ان تقول الماء
الذى في هذا النهر يروى والخمر التى في هذا الدن مسكرة فان البديهي
انهما يرويان ويسكران عند الشرب : وبعد فالكلام في الرؤية يتعلق بها
من ناحيتين (الاولى) جوازها عقلاً : (والثانية) وقوعها : اما الاولى فدليلها

لله وما يستحيل عليه ما لا يعلمه نبيه وكليمه صلى الله عليه وسلم، وأما عقلا فلا نه غير مؤد إلى محال فوجب أن لا يعدل عن الظاهر إذ العدول عنه عند عدم امكانه، وذلك أن الرؤية نوع كشف وعلم للمدرك بالمرئي يخلقه الله تعالى عند مقابلة الحاسة بالعادة فجاز أن يخلق له هذا القدر من العلم بعينه من غير أن ينقص منه قدرا لا ادراك

يؤخذ مما أسلفنا من أن الرؤية تتوقف على مجرد الوجود الثابت قطعا لله تعالى، وإنما انكر المعتزلة الرؤية لأنهم ظنوا أننا نريد بها حالة تساوي الحالة التي يدركها الرائي عند النظر للأجسام والألوان وهيئات فأنا نعترف باستحالة ذلك في حق الصانع تعالى وتقدس، وتفصيل ذلك في المطولات ونحن لم نضع تعليقاتنا إلا على شرط الإيجاز. وأما الناحية الثانية فلا سبيل إلى ادراكها إلا من الشرع وقد دل الشرع على الوقوع ونواحي ادراك ذلك منه كثيرة حتى يمكن ادعاء الإجماع على الأولين في ابتهاهم إلى الله في طاب لذة النظر إلى وجهه الكريم ومن اقوي ما يدل على الوقوع سؤال موسى عليه السلام في قوله (ارني انظر اليك) فانه يستحيل أن يخفي على نبي من انبيائه تعالى أنه منصبه في النبوة إلى أن يكلمه الله شفاهها أن يجهل من صفاته تعالى شيئا ثم يدعى المعتزلة علمه وهذا معلوم على الضرورة فإن الجهل بكونه ممتنع الرؤية عند الخصم يوجب الكفر والضلال، ثم انه تعالى ليس في جهة وذلك شيء يعلمه موسى ويعتقده فسؤاله الرؤية بعد هذا دليل أن رؤية ما ليس في جهة ليست من المحال

من غير مقابلة بجهة معها مسافة خاصة واحاطة بمجموع المرئي كما قد يخلقه من غير مقابلة لهذه الحاسة أصلا كما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال لهم: «سروا صفوفكم فأني أراكم من وراء ظهري» وكما أن نرى السماء ولا نحيط بها، وكما يرانا الله تعالى من غير مقابلة في جهة باتفاقنا، والرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئي فإن اقتضت عقلا كون أحدهما في جهة اقتضت كون الآخر كذلك، فإذا ثبت عدم لزوم ذلك في أحدهما ازم في الآخر، مثله والا فتحكم محض وكما جاز أن يعلم سبحانه من غير كيفية وصورة جاز أن يرى كذلك لما قلنا أن الرؤية نوع علم خاص، وحصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة ثم لا اتفاق كون بعض المرئيات كذلك لا لكونها معاولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية، لثبوته مع انتفاها على ما بيناه الأصل العاشر^(١) العلم بأنه تعالى واحد لا شريك له، استدلال

(١) يطلق الواحد ويراد به انه لا يقبل القسمة أي لا كمية له ولا جزء ولا مقدار، والله تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه فانه غير قابل للانقسام إذ الانقسام لما له كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير وما لا كمية له لا يتصور انقسامه، وقد يطلق الواحد ويراد منه الذي لا نظير له في رتبته وذلك كما تقول: الشمس واحدة، والله تعالى واحد

الامام الحجة بقوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا» ثم قال بيانه: (لو كانا اثنين واراد احدهما امراً فالثاني ان كان مضطراً الى مساعدته كان هذا الثاني مقهوراً عاجزاً ولم يكن آلهها قادراً، وان كان الثاني قادراً على مخالفته ومدافعته كان الثاني قوياً قاهراً والاول ضعيفاً قاصراً فلم يكن آلهها قاهراً) انتهى، وهذا ابتداء فليس بيانا للاية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد، فاما ^{المالي} فليزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على التقدير اذ هو قاطع بان الله تعالى اخبر بوقوعه مع التعدد، واما غيره فيازمه ذلك ايضا جبراً بمحاجة ثبوت الملة ثم ذاك، أو علماً توجبه العادة، والعلوم العادية كالعلم حال الغيبة عن جبل عهدناه حجراً انه حجر الآن داخله في العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ولذا أجيب عن ايراد خروجه لاحتماله النقيض مع

بهذا المعنى ايضا فانه لا نظير له ولا مثيل ونعني بذلك ان جميع ما سواه فهو سبحانه خالقه لا غير، فأما انه لا ضد له فذلك ظاهر اذ الضد متى اطلق فهم منه الذي يتعاقب مع الشيء على محل واحد فان الضدين لا يجتمعان في محل ألبته والضدان امران وجوديان لا بد لهما من محل فما لا محل له فلا ضد له والباري سبحانه لا محل له فلا ضد له

انه علم بان الاحتمال فيه بمعنى انه لو فرض العقل خلافه لم يمكن فرض محال، وذلك لا يوجب عدم الجزم المطابق بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه فأثبتوا فيه ثبوت الجزم والمطابقة والموجب أعني العادة القاضية التي لم يوجد قط خرقها وذلك هو معنى العلم القطعي بان الواقع كذا فيحصل لنا العلم القطعي بان الواقع الفساد على تقدير تعدد الآلهة لان العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها فيمكن مقتدرين في مدينة واحدة عدم الإقامة على موافقة كل للآخر في كل جليل وحقير بل تأبى نفس كل وتطلب الانفراد بالملكة والقهر فكيف بالآلهين والآله يوصف باقصى غايات التكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد بالملك والعلو على الآخر كما اخبر الله سبحانه بقوله: (ولعلنا بعضهم على بعض) هذا اذا توهم لا تكاد النفس ^{تخطر} تقيضه فضلا عن اخطار فرضه مع الجزم بان الواقع هو الآخر، وعلى هذا التقدير هو علم قطعي وانما غلط من قال غير هذا من قبل انه اذا خطر النقيض أعني دوام اتفاقهما لم يجده مستحيلا في العقل وينسى أنه لم يوجد في مفهوم العلم القطعي استحالة النقيض بل مجرد الجزم عن موجب بان الآخر هو الواقع وان كان تقيضه لم يستحل وقوعه

والله سبحانه الموفق، وعن ظهور دخوله في العلم بما ذكرنا كفر بعض الناس القائل بأن الملازمة إقناعية أو ظنية ونحوه،

الركن الثاني العلم بصفات الله تعالى، ومداره على عشرة أصول حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر، عالم، حي، مرید، لما ثبت وحدانيته في الألوهية ثبت استناد كل الحوادث إليه وهو مشاهد منها كمال الاحسان ويستلزم^(١) ذلك قدرته تعالى وعلمه بما يفعله ويوجد

(١) اعلم انا ندعي أن محدث العالم قادر ونعني بالقدرة الصفة التي يتهيأ بها الفعل للفاعل وبها يقع الفعل، ونستدل على هذه الدعوى بأن العالم فعل محكم الصنعة مرتب متقن منتظم مشتمل على أنواع من العجائب والآيات، وكل فعل محكم فهو صادر عن فاعل قادر، فأما أن العالم كذلك فهو أمر يثبت به الحس وتؤكد به المشاهدة فان من نظر في أعضاء نفسه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الاتقان ما يطول شرحه ولا يمكن حصره. وأما أن الفعل المحكم يستدعي قدرة الصانع فان ضرورة العقل تجزم به اذ العاقل يصدق هذا بلا دليل ولا يقدر على جحده وانكاره ومع هذا فانا نقول: أن هذا الفعل المحكم اما أن يصدر عن فاعله مجرد ذاته وأما أن يصدر عنه لأمر زائد على الذات. وصدور العالم عن صانعه لذاته باطل اذ لو كان كذلك لكان قديما مع الذات الثابت قدمها وقد قام البرهان على بطلان كون العالم قديما فما يؤدي إليه وهو ان يكون صدوره عن صانعه لذاته باطل فثبت أنه صادر عنه لزائد على ذاته وهذا الزائد الذي به يتهيأ الفعل المحكم هو الذي نسميه قدرة. واعلم أن لهذه

وينضم الى هذا انه الموجد لأفعال المخلوقات فيلزمه^(١) علمه بكل

القدرة أحكاما (منها) انها تتعلق بجميع الممكنات وليس يخفى أن الممكنات لا تنتهي بمعنى ان خلق الحوادث بعد الحوادث يستحيل ان ينتهي الا حدلا يتصور العقل حدوث حادث بعده فامكان الأحداث مستمر ابدا والقدرة تتسع لجميع ذلك فتكون المقدورات غير متناهية، وبيان هذا انه قد ثبت ان صانع العالم واحد فاما ان يكون له بازاء كل مقدور قدرة فثبت قدر لانهاية لها لعدم تناهي المقدورات وذلك باطل واما ان تكون القدرة واحدة فيكون تعلقها - مع اتحادها - بما تتعلق به من الجواهر والأعراض - مع اختلافها - لا مر تشترك فيه الجواهر والأعراض جميعها وهو الامكان، والقدرة على الشيء قدرة على مثله بلا ريب

(١) وندعي ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات، الموجودات والمعدومات، فان الموجودات تنقسم الى قسمين قديم وحادث اما القديم فهو ذاته تعالى وصفاته واما الحادث فهو جميع من عداه، واذا ثبت انه عالم بغيره فهو بذاته وصفاته أعلم ضرورة ان من علم غيره فهو بنفسه أعلم، فاما انه عالم بغيره فلان هذا الغير ليس الا صنعه المتقن وفعله المحكم المرتب فكيف يجوز العقل ان يكون به جاهلا، ومن رأى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم شك في كونه عالما بصناعة الكتابة كان سفيها في شكه وندعي. انه تعالى ليست لمعلوماته نهاية لان الموجودات في الحال وان كانت متناهية فان الممكنات في الاستقبال غير متناهية وهو يعلم من أمر الممكنات التي ليست موجودة الآن ان كان سيوجد لها ام لا يوجد لها. وهذا العلم مع تعلقه بمعلومات لانهاية لها واحد

جزئي جزئي ، والعلم والقدرة بلا حياة محال ، ^(١) ثم كل صادر عنه في وقت كان من الممكن صدور ضده فيه أو صدوره بعينه في وقت آخر قبل ذلك الوقت أو بعده فتخصيصه بذلك الوقت دون الممكن الآخر لا بد من كونه بمعنى يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقتتين على السواء عن أيجاده في غير ذلك الوقت أو غيره إلى تخصيصه دون غيره بذلك الوقت ، ولا يعني بالارادة الا ذلك المعنى المخصص ، ^(٢) فهو صفة توجب تخصيص المقدور بخصوص وقت إيجاده ، والعلم متعلق ^{بـ} أزلا

(١) وندعي انه تعالى حي ، ونعني بالحي من يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ، وثبوت هذه الصفة له تعالى لا ينازع فيه احد ممن يعترف بعلمه وقدرته فان كون العالم القادر حيا امر ضروري اذ كيف يعقل الا يكون حيا وهو العالم بجميع الموجودات والقادر على جميع المقدورات فمن نازع اقيم له دليل العلم والقدرة

(٢) وندعي أنه تعالى مريدا لفعاله ، وبرهان هذه الدعوى أن الفعل الصادر عنه تعالى يشتمل على ضروب شتى من الجوازات فوق وجود هذا الفعل مثلا كان يجوز أن يتقدم أو يتأخر ، وهيئة وجوده أيضا كان من الممكن أن تكون على هيئة غيرها ، والفعل نفسه كان من الممكن أن يبقى على عدمه أو أن يوجد ضده فتميز بعض هذه الوجوه عن بعض لا يتأتى إلا بالمرجح وهذا المرجح اما ان يكون ذات الباري أو قدرته أو علمه أو ارادته وكونه واحدا من الثلاثة الا اول باطل فلم يبق الا الرابع وهو ان الترجيح والتخصيص ليس

بذلك التخصيص الذي أوجبه الارادة ، كما أن الارادة في الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها ، لم يحدث له علم بحدوث الحادث ولا ارادة بحسب كل مراد ، ^(١) لبطلان كونه تعالى محلا

لا بارادته فثبت له الارادة . فاما بطلان ان تكون ذاته سبب التخصيص فلأن نسبة الذات إلى الضدين أو الهيئتين واحدة فيبقى التخصيص بلا تخصيص اذ أي شيء خصص احد الضدين بالوقوع او خصص الواقع بحال دون حال . ونسبة القدرة إلى الجميع واحدة أيضا . واما العلم فلا يكفي للتخصيص (خلافا للسكبي حيث اكتفى بالعلم) وذلك لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه فأن كان الشيء ممكنا في نفسه وكان مساويا للممكن الآخر الذي في مقابلته فأن العلم يتعلق به على ما هو عليه من امكانه ومساواته لمقابلته ولا يجعل احد الممكنين راجحا على الآخر . والله تعالى يعلم ان حدوث العالم في الوقت الذي احده فيه ممكن وأن إيجاده في وقت آخر قبل الذي حدث فيه أو بعده كان ممكنا مساويا للاول في امكانه فمن حق العلم أن يتعلق بالممكنين كما هما عليه . فان اقتضت الارادة وقوع الممكن في وقت معين تعلق العلم بتعيين هذا الوقت لوجوده بسبب تعلق الارادة به . ولوجاز أن يكتفى بالعلم عن الارادة كما يقول السكبي لجاز أن يكتفى به عن القدرة وهذا محال (١) اعلم أن النظر افرقوا إلى أربع فرق ، فقوم يقولون أن العالم وجد لذات الله سبحانه وتعالى وانه ليس للذات صفة زائدة ألبتة ولما كانت الذات قديمة كان العالم قديما وكانت نسبة العالم إليه كنسبة المعلول إلى العلة ونسبة النور إلى الشمس والظل إلى الشخص وهؤلاء هم الفلاسفة ، وقوم

للحوادث ؛ وللزوم افتقار الإرادة الحادثة إلى إرادة أخرى ويتسلسل ، أذ لا يمكن حدوث بعض الارادات بلا إرادة مع أن المقتضي لثبوت صفة الإرادة ذلك الخصوص وهو ملازم لحدوث والفرض أن تلك الإرادة حادثة ، وأيضا المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم عزوب العلم ؛ فلو فرض علم بأن زيدا يقدم عند كذا فلم يعزب بل استمر بعينه إلى قدومه عند كذا كان قدومه معلوما بعين ذلك العلم ، وعلم الله تعالى بالاشياء قديم ، فاستحال عزوبه لأنه عدمه ، وما ثبت قدمه استحالة عدمه ، لما تبين في صفة البقاء

يقولون ان العالم حادث ولكنه حدث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لأرادة حادثة حدثت له لا في محل فانتضت حدوث العالم وهو لا هم المعتزلة . وقوم يقولون حدث العالم في وقت حدوثه لأرادة حدثت له في ذاته وهو لا هم الذين يقولون بكونه محالا للحوادث . وقوم يقولون حدث العالم في الوقت الذي تعلت الإرادة القديمة بحدوثه فيه من غير حدوث إرادة ومن غير أن تتغير صفة القديم . واعلم أن الإرادة تتعلق بجميع الحادثات عند أهل الحق وذلك لأنه قد بان أن كل حادث فهو مخترع بقدرة الله وكل مخترع باقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى المقدور وتخصصها به فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث فهي مرادة خلافا للمعتزلة الذين يقولون

الأصل الخامس والعاشر^(١) أنه تعالى سميع بصير بلا جراحة حدقة وأذن كما أنه عليم بلا دماغ وقاب ، بمرأى منه خفايا الهواجس والاهوام ، وبسميع منه صوت أرجل النمل على الصخرة المساء ، بأن هذه الأشياء غير مرادة له تعالى بل هو كاره لوقوعها وليت شعري كيف يكون ذلك وأكثر ما يجري في الكون المعاصي والشرور ولو كان تعالى كارهها لكان الذي يحصل على كره منه أكثر مما يحصل عن إرادته فيكون إلى القصور والعجز أقرب منه إلى القدرة والمشية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (١) المدعى في هذين الأصلين أن صانع العالم سميع بصير والدليل عليه من الشرع والعقل أما الشرع فآيات كثيرة منها قوله تعالى (وهو السميع البصير) وقوله عن لسان إبراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر) ولا شك أن إبراهيم يقيم الدليل على بطلان عبادة المحتج عليه فهو يعلم يقينا أن الدليل لا ينقلب عليه في معبوده بحيث يقال له وكذلك أنت تعبد ما لا يسمع ولا يبصر لأنه كان يعبد سميعا بصيرا . ولا يصح أن يقال أن المراد بالسمع والبصر العلم فإن ألفاظ الشارع إنما تصرف عن مدلولاتها المفهومة منها بحسب وضع اللغة إذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة في كونه سميعا بصيرا بل الواجب أن يكون كذلك . وأما العقل فليس من يشك في أن الخالق يجب أن يكون أكمل من المخلوق كما لا يرتاب أحد في أن البصير أكمل ممن لا يبصر والسميع أكمل ممن لا يسمع فكيف ثبت وصف الكمال للمخلوق ولا تثبته للخالق . فأمّا أن الخالق يجب أن يكون أكمل من المخلوق فإن من اتسع عقله لأن يتصور قادرا مريدا يخترع ما هو أعلى منه وأشرف فقد نبأ عمله وطاش

لأنهما صفتا كمال فهو الأحق بالاتصاف بهما من المخلوق ، وقال الله تعالى (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) وقد ألزم عليه السلام أباه الحجة بقوله (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر) فأفاد أن عدمهما نقص لا يليق بالمعبود ، واعلم أنهما يرجعان الى صفة العلم لما قدمنا أن الرؤية نوع علم ، والسمع كذلك ، ثم أنه سميع بسمع ^(١) وبصير بصفة تسمى بصرا وكذا عليم بعلم ، وقدير بقدرة ، ومريد بارادة لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الاسماء خطابا لمن هو من أهل اللغة والمفهوم في اللغة من عليم ذات له علم ، بل يستحيل عندهم عليم بلا ذهنه وانخلاع عن الغريزة ونطق لسانه بما يمتنع عن قبوله من كان يفهم ولهذا فإن عافلا لم يخالف في هذه المقدمة أصلا ، وأما أن البصير اكمل ممن لا يبصر والسميع اكمل ممن لا يسمع فهذا شيء ثابت في بديهية العقل فإن العلم كمال والسمع والبصر كمال ثان للعلم ومن علم شيئا ولم يره ثم رآه استفاد مزيد كشف وكمال . واعلم أن أهل الحق يثبتون لله تعالى انواع الادراكات التي هي كمال في الادراك دون أن يثبتوا معها الاسباب التي تقترب بها عادة من نحو الماسة والملاقة فان ذلك محال على الله تعالى ولكنهم يتوقعون في اطلاق ما لم يأذن به الشرع . أما ما هو نقصان في الادراك فلا يجوز في حقه البتة

(١) اعلم أن أهل الحق يقولون ان الصفات ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات فصانع العالم تعالى حي بحياة وقادر بقدرة وهكذا في جميع الصفات وذهب المعتزلة والفلاسفة الى انكار ذلك وادعوا ان القديم ذات واحدة

علم كاستحالة بلا معلوم ، فلا يجوز صرفه عنه الالقاطع عقلي يوجب نفيه ولم يوجد فيه ما يصلح شبهة فضلا عن دليل

قديمة ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة وزعموا أن العلمية حال للذات وليست بصفة . وقبل ان نبرهن على بطلان دعواهم نذكر لك ان المعتزلة خرجوا عن هذه الدعوى في موضعين حيث أثبتوا أن الله تعالى يريد بارادة زائدة على ذاته ومتكلم بكلام زائد على ذاته الا أنهم زعموا ان الارادة يخلقها في غير محل والكلام يخلقه في جسم ولوجاد ويكون هو المتكلم به ، اما الفلاسفة فلم يتناقضوا الا في الكلام حيث قالوا أنه متكلم بمعنى أنه يخلق في ذات النبي عليه السلام سمع أصوات منظومة اما في النوم واما في اليقظة بحسب علو درجة النبي في النبوة ولا يكون لتلك الأصوات وجود في الخارج البتة وانما يقتصر وجودها على سمع النبي وذلك كما يري النائم أشخاصا لا وجود لها في الخارج وانما وجودها في دماغه وكما يسمع أصواتا لا وجود لها حتي لو فرض أن بجوار النائم أشخاصا لم يسمعوها كما يسمعها وربما هاله الصوت وأزعجه فيقوم خائفا مذعورا . واستدل الاشاعرة على ثبوت الصفات زيادة على الذات بوجوه الاول : أنه قد صح من الشارع الاذن باطلاق العالم والقادر والحي ونحو ذلك عليه تعالى وانا نعلم أن شرط صدق المشتق على واحد من اثبوت اصله له فكذلك في الغائب عنا فان العلة واحدة والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا فاطلاق العالم يثبت له العلم وهكذا في جميع الصفات . والثاني انه لو كان مفهوم كونه عالما نفس الذات لكان حمل العالم عليها حملا للشيء على نفسه وهو لا يجوز والثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة كذلك ومثله جميع الصفات لكان العلم نفس القدرة وكان المفهوم منهما امرا واحدا وذلك باطل بالضرورة .

الاصل السادس والسابع ^(١) أنه تعالى متكلم بكلام قديم قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت، هو به طالب مخبر، أما أنه قديم فلأنه لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فترددنا في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معين لأحدهما وجب إثبات قدمه لأن الأنسب بالقديم قدم صفاته ولأن الاصل عدم الحدوث فكيف اذا بطل ولو جاز أن يكون متكلماً بكلام غيره كما يقول الفلاسفة لجاز أن يكون متحركاً ومصوناً بحركة غيره وصوته وذلك محال، وأيضا لو صح ما قالوه للزم أن يكون الشرع كله مردودا وغير مقبول وذلك لأن ما يدركه النائم خيال لا حقيقة له فاذا رجعنا معرفة النبي إلى التخيل الذي يشبه اضطرابات احلام فان ذلك لا يكون علما ^(١) ندعى في هذا الاصل ان الله تعالى متكلم أى ان له صفة زائدة على ذاته تسمى الكلام. ويجب قبل الخوض في شرح الأدلة والرد على من انكر ذلك ان نبين لك أن الانسان يسمى متكلماً باعتبارين أحدهما بالصوت والحرف اللذين يدلان على المعنى والآخر بكلام النفس الذي ليس بصوت ولا حرف ولا سبيل إلى انكار هذا في حق الانسان زيادة على قدرته على الكلام وزيادة على الصوت والحرف ولهذا يقول الانسان « زورت البارحة في نفسي كلاما » ويقال « في نفس فلان كلام وهو يريد ان ينطق به » وقال الاخطل

ان الكلام لفى القواد وانما جعل القواد على اللسان دليلا اذا تبين هذا فاعلم اننا ثبت في حق الله تعالى كلام النفس الذي ليس بصوت ولا حرف ولا هو دال على الحدوث، وندعى ان هذا المعنى الذي ثبتته له

قيام الحوادث به، مع أنه لا مانع ^(١) من قدم كلامه النفسى؛ اذ يعقل قيام طلب التعلم بذات الأب قبل ان يخلق له ولد حتى لو فرض خلقه وعلمه بما قام بأبيه من ذلك الطلب صار مأمورا به، فليعقل قيام الطلب الذي دل عليه قوله تعالى (اخضع لعليك) بذات الله تعالى ومصير موسى مخاطباً به بعد وجوده وخلق معرفته به اذ سمع لذلك الكلام القديم؛ هذا قول الاشعري أعنى كون الكلام النفسى مما يسمع، قاسه على رؤية مالىس بلون، فكما عقل رؤية مالىس بلون ولا جسم فليعقل سماع مالىس بصوت، واستحال انما يريد سماع مالىس بصوت وعنده سماع زائد على القدرة على الكلام وانه غير الصوت والحرف. والدليل على ذلك أن الكلام كمال وأن المخلوق لا يجوز أن يكون اكمل من خالقه الذى أفاض عليه نعمة الوجود وحيث كان المخلوق متكلماً فانه يجب أن يكون الخالق متكلماً ولو أن الكلامين مختلفان. وندعى أن هذا الكلام الذى ثبتته ليس هو العلم ولا الارادة ضرورة التفريق بين المعاني المختلفة وللقطع بأنه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه وقد يأمر بما لا يريد كمن يختبر عبده هل يطيعه أولا يطيعه فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به

(١) هذا جواب عما أورده المخالفون في هذا الأصل حيث قالوا: كيف يعقل أن الله كلاماً قديماً ونحن نعلم أن الكلام اما خبر أو طلب والخبر يستدعي وجود مخبر والطلب يستدعي مطلوباً منه فلو كان الكلام قديماً لزم اما أن يكون (٣ - المسيرة)

موسى عليه السلام صوتا دالا على كلام الله تعالى ، وخص به لانه
 بغير واسطة الكتاب والملك ، وهو أوجه ، لأن المخصوص باسم
 السمع من العلم ما يكون ادراك صوت ، وادراك ما ليس صوتا قد يخص
 باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم ، أعني العلم مطلقا ، وبعد اتفاق
 أهل السنة على أنه تعالى متكلم لم يزل متكلما اختلفوا في أنه تعالى هل هو
 متكلم لم يزل متكلم ، فعن الأشعرى نعم ، وعن بعض أهل السنة ونقله بعض
 متكلمي الحنفية عن أكثرهم لا ، وهو عندي حسن ، فان معنى الكلامية
 لا يراد به هنا نفس الخطاب الذي يتضمنه الامر والنهي كاقْتُلُوا لا
 تقربوا الزنا ، لأن معنى الطلب يتضمنه فلا يختلف فيه اذ هو داخل
 في الكلام القديم ، وإنما يراد به إسماع المعنى (اخلع نعليك) مثلا
 (وماتلك يمينك يا موسى) وحاصل هذا عرض إضافة خاصة
 للكلام القديم بأسماءه لمخصوص بلا واسطة معتادة ، ولا شك في
 انقضاء هذه الإضافة بانقضاء الإسماع ، فإن أريد به غير الأمرين
 العالم قدما واما السنفه وكلاهما باطل والجواب أن السنه انما يلزم أن لو كنا
 ندعى له كلاما باللفظ والصوت فاما ونحن نقول أن كلامه تعالى نفسى فليس
 يلزمنا شيء من ذلك اذ أي مانع يمنع من أن يطلب الرجل في نفسه من ابنه
 الذي لم يولد أن يتعلم

فليبين حتى ينظر فيه ، والله سبحانه أعلم ، وأما قيامه بذاته فلا أنه تعالى
 وصف نفسه بالكلام ، والمتكلم الموصوف بالكلام لغة هو من قام
 الكلام بنفسه لا من أوجد الحروف في غيره كما صرح الشاعر فقال :
 ان الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
 ثم لا شك في اطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة إما مجازا
 وإما حقيقة وهو أقرب ، لأن المتبادر من (تكلم زيد) ونحوه لغة
 هو تلفظه فيكون مشتركا لفظيا أو معنويا مشككا ببناء على أن الكلام
 مطلقا أعم من اللفظى والنفسى وهو الأوجه ، وليس في قوله : وإنما
 جعل اللسان على الفؤاد دليلا ، ما يوجب أن اسم الكلام عندهم
 مجاز في اللفظى وهذا ظاهر بأدنى تأمل ، وكيف كان لا بد في مفهوم
 المتكلم من قيام المعنى - الذى هو الطلب والاخبار بنفسه - ولو تلفظ
 لأن التلفظ فرع ذلك المعنى والعلم به ، لأنك تجد الفرق بين طلب نفسك
 الشيء وعلمك بذلك الطلب ، ثم هو وصف كمال ينافى الآفة فوجب
 اعتقاد أنه متكلم بهذا المعنى ، وأما بالمعنى الآخر على تقدير الأعمية
 فيجب نفيه ، لا امتناع قيام الحوادث به تعالى ، والقول بأن الحروف
 قديمة مكبرة الحس ، للأحاساس بعدم السين قبل الباء في بسم الله

الركن الثالث العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول ،

(١) اعلم ان المسلمين اختلفوا في كلامه تعالى الى أربع فرق فقال فرقتان أن كلامه صفة من صفاته فيجب أن يكون قديماً ، ضرورة أن صفاته كلها قديمة وهؤلاء بعد تمسكهم بقديم الكلام اختلفوا فمنهم من يقول أن كلامه مع قدمه مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود ومنهم من ينكر ذلك . والفرقتان الأخريان زعمتا أن كلامه مؤلف وكل ما هو كذلك فهو حادث .. وتفصيل هذا الخلاف أن الحنابلة زعموا أن كلامه تعالى عبارة عن حرف وصوت يقوم بذاته تعالى وهو مع ذلك قديم وهذا قول باطل وهو الذي يشير المصنف الى بطلانه ، وذلك لان حصول كل حرف ووجوده لا يمكن تحقيقه الا بعد انقضاء الحرف الذي قبله فيكون الحرف الأول منقضيًا ويكون الذي بعده أول ، وقد علمنا ان ما ينقضي ويتناهي او يكون له أول لا يمكن ان يكون قديماً . وقال الكرامية كلامه تعالى مؤلف من حروف واصوات وهو قائم بذاته ولكنه حادث ، وهؤلاء يجوزون قيام الحوادث به وهو باطل ، وقالت المعتزلة كلامه تعالى حروف واصوات ولكنها ليست قائمة بذاته وانما يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ او الملك او النبي وهو حادث . ونحن لا ننكر حدوث هذا المعنى ولكننا ثبت امرًا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ونقول هو الكلام حقيقته وهو قديم قائم بذاته تعالى . وقد برهن المعتزلة على دعواهم ببراهين كلها زائفة لا تقيم مدعى ولا تصحح قولاً . ولو كنا بسبيل الجدل والأخذ والرد لبينا ما فيها من بطلان ولا تينا على بنيانهم من التواعد

وقبل الخوض في هذا الركن (١) نذكر مسألة اختلف فيها مشايخ الحنفية والاشاعرة ، في صفات الافعال ، والمراد صفات تدل على تأثير

(١) ونحن قبل الخوض في هذه المسألة نذكر لك أن الاسماء التي تسمى بها الله سبحانه وتعالى اربعة انواع (الأول) ما لا يدل الاعلى مجرد الذات وذلك كالموجود ، (والثاني) ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فإنه يدل على الذات ونفى ان تكون مسبوقه بالعدم وكالباقي فإن مدلوله الذات ونفى ان يطرأ عليها العدم وكالواحد فإن دلالة على الذات وانتفاء الشريك وكالغني فإنه يدل على الذات ونفى الاحتياج . (والثالث) ما يدل على الذات وصفة من صفات المعنى زائدة عليها وذلك كالحي والمتكلم والقادر والمريد والسميع والبصير والعالم وما ينزع عن هذه السبعة ويرجع اليها كالأمر والناهي والخبير . (الرابع) ما يدل على الذات مع اضافة الى فعل من أفعاله تعالى كالخالق والرازق والحيي والمميت والمعز والمذل والجواد وأمثال ذلك : اذا تقرر هذا فاعلم أن البحث فيه من جهتين (الأولى) أن هذه الأسماء هل هي صادقة عليه تعالى أزلاً وأبداً أو هي صادقة أبداً فقط ، والثانية أنها هل ترجع الى صفات بعددها فتكون صفات الله تعالى ليست قاصرة على السبع التي ذكرناها بأدلتها فيما سبق أو هي راجعة الى واحدة من هذه الصفات . فأما الأولى فاعلم أنهم اتفقوا في ما عدا النوع الرابع أن هذه الاسماء صادقة أزلاً وأبداً . وأما الرابع فقد اختلفوا فيه فقال قوم بصدقه أزلاً وأبداً وقال آخرون أنه لا يصدق أزلاً وذلك لان صدق الخالق يستدعي مخلوقاً ولا خلق ولا مخلوق في الأزل فكيف يصدق الخالق أذن . والجواب على ذلك اننا نقول أن السيف يطلق عليه وهو في غمده أنه صارم وباتر وقاطع كما يصدق عليه ذلك بعد حصول

لها أسماء غير اسم القدرة باعتبار اسماء آثارها، والكل يجمعها اسم التكوين فان كان ذلك الاثر مخلوقا فلاسم الخالق والصفة الخلق القطع وعند حصوله : وكذلك الماء يطلق عليه أنه مذهب للعطش وناقع للغلة وهو في الكوز كما يصدق عليه ذلك في حال الشرب وبعده، فبالمعنى الذي يصدق به اسم الصارم على السيف وهو في غمده واسم المروى والمذهب للعطش على الماء وهو في الكوز يصدق به اسم الخالق والرازق ونحوهما على الله تعالى في الازل وذلك لان الخلق الذي حصل لم يكن حصوله بسبب أنه تجدد في الذات شيء نشأ الخلق عنه ولم يكن موجودا من قبل بل ان كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الازل : وأما الجهة الثانية فانهم اختلفوا في أنه هل لله تعالى صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرنا من الصفات السبع التي هي العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام أو ليس له سوى هذه الصفات السبع، فقال قوم له صفات غير هذه الصفات ومنع ذلك آخرون، فمن أثبت له صفات زائدة على هذه السبع الحنفية حيث أثبتوا له صفة التكوين وفسروها بأنه اخراج المعدوم من العدم الى الوجود أخذا من قوله تعالى « كن فيكون » فإنه جل شأنه جعل قوله كن متقدما على وجود الحادث والمراد به الایجاد والتخليق، وادعوا أنه غير القدرة مستدلين بأن أثره غير أثر القدرة فإن أثره الایجاد وأثر القدرة الصحة، وغير الارادة لان الارادة سابقة على الایجاد، وقالوا التكوين جنس تحته أنواع منها الرزق والأحياء والأمانة والأعزاز والأذلال ونحو ذلك، وقال الأشاعرة ليس التكوين زائدا على ما ذكرنا من الصفات فإنه ليس الا القدرة وما ذكرتموه من أنواع التكوين انما هو متعلقات للقدرة : وقولكم أن أثر القدرة الصحة

أورزقا فلاسم الرازق والصفة الترزيق، أوحياة فهو المحي؛ أو موتا فهو المميت، فادعى متأخرو الحنفية من عهد أبي منصور أنها صفات قديمة زائدة على الصفات المتقدمة، وليس في كلام أبي حنيفة والمتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذوه من قوله (كان تعالى خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق) وذكر واه أوجه من الاستدلال، والأشاعرة يقولون ليست صفة التكوين على فصولها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بمتعلق خاص، فالتخليق القدرة باعتبار تعلقها بالمخلوق، والترزيق تعلقها بإيصال الرزق، وما ذكروه في معناه لا ينفي هذا ولا يوجب كونها صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة والارادة المتعلقة، ولا يلزم في دليل لهم ذلك، وأما نسبتهم ذلك للمتقدمين ففيه نظر، بل في كلام أبي حنيفة ما يفيد أن ذلك على ما فهم الأشاعرة وهو يخالف أثر التكوين الذي هو الایجاد منازع فيه بل نحرم ندعي أن أثرهما واحد لأن الصحة أن كانت بمعنى الامكان لم تصلح أثرا للقدرة وان كانت الصحة بمعنى التأثير والایجاد من الفاعل وادعيت أن القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء فلا يمكن حصول أحدهما بعينه الا اذا وجدت صفة أخرى متعلقة بهذا الطرف وهذه الصفة هي التكوين (قلنا) : ان حصول أحدهما دون الآخر انما يحتاج الى مخصص هو الارادة

من هذه الصفات على ما نقله الطحاوى ؛ فإنه قال : وكما كان بصفاته
أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم
الخالق ولا بأحداثه البرية استفاد اسم الباري ، له معنى الربوبية ولا
مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما أنه محي الموتى استحق هذا
الاسم قبل احيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشاءهم / ذلك
بأنه على كل شىء قدير ، انتهى ، فقولُه (ذلك بأنه على كل شىء قدير)
تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد أن معنى
الخالق قبل الخلق واستحقاق اسمه بسبب قيام قدرته تعالى عليه
فاسم الخالق ولا مخلوق فى الازل لمن له قدرة الخلق فى الازل وهذا
ما يقوله الاشاعرة والله الموفق

الأصل الأول العلم ^(١) بانه تعالى لا خالق سواه لكل حادث
 جوهر أو عرض كحركة كل شعرة، وكل قدرة وفعل اضطراري كحركة

(١) اعلم أن الأفعال اضطرارية كحركة الأمعاء والقلب، واختيارية
 كالقيام والقعود، ولا خلاف بين أحد في أن الأفعال الاضطرارية مخلوقة
 لله تعالى وحده لا دخل لاحد غيره في وجودها. واختلف المتكلمون في
 الأفعال الاختيارية هل هي مخلوقة لله تعالى أو يصدرها العبد بنفسه علي
 وجوه، فقال جمهور أهل الحق هي مخلوقة لله وحده وليس للعبد تأثير فيها

المرتعش والنبض أو اختياري كفعال الحيوانات المقصودة
البتة بل أن الله سبحانه قد أجرى عادته - ما لم يكن هناك مانع - بأن يوجد في
العبد قدرة واختياراً فيوجد فعله المقدر مقارناً لها فيكون فعل العبد مخلوقاً
لله أبداعاً وأحداثاً وهو مكسوب للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرة
وارادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه
محلاً . . وذهب أكثر المعتزلة إلى أن هذه الأفعال واقعة بقدرة العبد
وحدها على سبيل الاستقلال بالإيجاب بل باختيار . . وقال جماعة أنها واقعة
بالقدرتين معاً ثم اختلفوا فقال الاستاذ القدرتان جميعاً متعلقتان بالفعل نفسه ولا
بأس عنده من اجتماع المؤثرين على أثر واحد، وقال القاضى قدرة الله تتعلق
بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بصفته أي بكونه طاعة أو معصية ونحو
ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى، وخذ لذلك مثلاً لطم وجه
اليتيم للتأديب أو للإيذاء فأن الحدث نفسه حاصل بقدرة الله وتأثيره وأما
وصفه وكونه طاعة في حال التأديب ومعصية في حال الإيذاء فبقدرة العبد
وتأثيره . وقال الحكماء أنها حاصلة على سبيل الحتم والوجوب وعدم
جواز التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد متى قارنت هذه القدرة
حصول الشرائط وارتفعت الموانع حصل الفعل ، ونقل بعضهم عن امام
الحرمين القول بما ذهب إليه الحكماء . وهذه مسألة كلامية يكثُر فيها
الجدل ويطول الحوار وقد كانت من لقا للافهام وهوة سحيقة يتردى فيها
من يطلق لنفسه العنان أو يرخي لهواه الحبل على الغارب ونحن نثلج
صدرك بالاستدلال - ان شاء الله - لمذهب أهل الحق عسى الله أن يمنحك اليقين

لهم ؛ ^(١) وأصله من النقل قوله تعالى (الله خالق كل شيء) وقوله

(١) اعلم أولا أن أهل الحق يستدلون على أن الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد اضطرابا بها واختيارها بوجوه :

الوجه الاول : بأبطال مذهب خصمهم من المعتزلة وتقريره أن نقول :
لوصح ماذهب اليه المعتزلة من أن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية للزم على ذلك بالضرورة أن يكون العبد عالما بتفاصيل هذه الأفعال ، من جهة أنه لا يتأتى إيجاد الشيء مع القدرة والاختيار الا اذا كان الموجد له كذلك ، وهذا لأن كل فعل جزئي يصدر عن الفاعل المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم ومن قصد مرتب عليه فلا جرم يكون عالما بتفاصيل أفعاله ، وأيضا فإن كل فعل من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان ، فالزيادة عما أتى به أو النقص منه ممكن ، فوقوع الفعل المعين دون الزائد عليه أو الناقص عنه لقصد له اليه واختياره اياه مما تشهد بديهية العقل بأنه يستدعي علمه بتفاصيله ، ولكن كون العبد عالما بالتفاصيل الدقيقة باطل ، لأننا نشاهد من أنفسنا غيره في بسائط أفعاله وماسهل منها فكيف في معقداتها ودقائقها ؟ واذا بطل علمه بالجزئيات والتفاصيل فان ما أدى اليه - وهو أن يكون خالقا لأفعال نفسه - باطل فيثبت نقيضه وهو ما ندعى من أن الله تعالى هو الخالق لهذه الأفعال والوجه الثاني : ما ورد من النصوص في كتاب الله تعالى ، ومنها قوله جل ذكره (والله خلقكم وما تعملون) وكقوله سبحانه (خالق كل شيء) وقوله (أفمن يخلق كمن لا يخلق) في مقام التنديد بالمشركين وأبطال رأيهم في تجويز الألوهية لغيره تعالى والتمسح بأنه سبحانه الخالق الذي يستحق العبادة

تعالى (وخلق كل شيء فقدره تقديرا) وقوله تعالى (والله خلقكم

لا غيره فمعنى الآية - والله اعلم - ما ينبغي لكم التسوية بين من يصدر منه حقيقة الخلق ومن لا يصدر منه ذلك في شيء ، ففيها حذف المفعول وتنزيل الفعل منزلة اللازم ، للدلالة على أن مناط المدح واستحقاق العبادة انما هو نفس الخلق والوجه الثالث : أن فعل العبد في نفسه ممكن ، وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى ، ولا شيء مما هو مقدور لله تعالى بواقع بقدرة العبد ، أما الأولى فظاهرة ، وأما الثانية فلمما علمت في بحث قدرته تعالى من شمول قدرته للممكنات بأسرها ، وأما الثالثة فلأنه يمتنع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد ، من جهة أن الشيء لا يكون أثرا للمؤثر واحد ،

الوجه الرابع : أن العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالاً فلا بد أن يكون له التمكن من فعله وتركه ، لأنه لا يعقل أن يكون قادرا عليه مستقلا به ما لم يكن له هذا التمكن ، ويلزم على هذا أن يكون ترجيح فعله على تركه محتاجا الى مرجح لانه لو لم يتوقف على ذلك المرجح - مع ان كلا من طرفيه جائز وهما متساويان - لكان صدوره اتفاقا لا اختياريا ، وايضا لو لم يكن محتاجا الى مرجح لكان وقوع احدهما جائزا غير مفتقر الى سبب ، وهو يفضي الى القول بجواز الا يكون لهذا العالم صانع اوجده ورجح احد طرفيه الجائزين - الوجود والعدم - على الآخر . وهذا باطل فيبطل ما يؤدي اليه ، ثم ان هذا المرجح الذي يحتاج اليه فعل العبد لا يعقل ان يكون صادرا منه باختياره ، والالزم التسلسل المعلوم البطال لان الكلام ينتقل الى هذا المرجح ، فيلزم ان يكون صدور الفعل عند هذا المرجح واجبا بحيث يمتنع تخلفه عنه فيكون ذلك الفعل اضطرابيا

وما تعملون) حكاية عن قول ابراهيم لهم - حين كانوا ينحتون

لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال وذلك ظاهر ان شاء الله ..

واستدل المعتزلة على دعواهم ان العبد خالق افعاله الاختيارية بوجوه :
الاول : ان بديهية العقل تفرق بين بعض الافعال وبعضها الآخر ، وذلك اننا نشاهد الفرق البعيد بين حركة المرتعش او انتفاضة المحموم وبين حركة الماشي ونحوه ، ومعنى هذا ان الافعال التي مصدرها العبد علي ضربين (احدهما) ما يحدث قسرا عنه ولا اختيار له فيه ومثاله حركة المرتعش وانتفاضة المحموم (والثاني) ما يحدث باختياره وارادته وقصده وذلك كالشي ونحوه ، فحيث ورد نص يفيد ان الله تعالى يخلق افعال العبد فان اللازم حملها على احدهذين النوعين وهو ما يحدث قسرا بلا ارادة ولا اختيار لانه لو حمل عليهما معا - حتى يلزم من هذا الحمل صحة ان الله تعالى هو الخالق للجميع - للزم على هذا الحمل التسوية بينهما وذلك باطل لانه يناقض بديهية العقل الحاكمة بالفرقة ، واذا بطل التسوية بينهما بطل ما ادعى اليه وهو حمل النص على النوعين جميعا فيثبت نقيضه

والوجه الثاني : بابطال مذهب اهل الحق وتقريره انه لو صح القول بأن الله هو الخالق لجميع الافعال لكان العبد كالريشة المعلمة في الهواء يصرفها حيث اتجه ضرورة انه لا عمل له ، واذا كان ذلك لزم بطلان القول بالثواب والعقاب اذ كيف يثاب او يعاقب على ما لم يفعله ولم يكن من عمله اوله فيه يد ، ويلزمه ايضا وجوب الايكلمه الله تعالى بشيء من الاوامر والنواهي لانه لا يعقل ان يكلف القادر الحكيم العاجز المجبور الذي ليس في مكنته أن يعمل ، وكل هذه اللوازم باطلة فبطل ما يؤدى اليها وهو أن يكون الله تعالى خالقا لجميع

الاحجار بأيديهم ثم يعبدونها - ولا يمتنع أنكاره عليهم بهذه العبارة

أفعال العباد ، واذا بطل هذا ثبت نقيضه وهو أن العبد خالق لأفعال نفسه الاختيارية ، وربما استدلوا بظواهر بعض آيات فيها اضافة الفعل الي العبد كقوله تعالى : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم » وقوله : « ذلك بأن الله لم يك مغبرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم » وبعض آيات فيها مدح أو ذم كقوله تعالى : « وابراهيم الذي وفى » وقوله « كيف تكفرون بالله » وبعض آيات فيها وعد أو وعيد كقوله تعالى : « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثله » وقوله : « ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم » وبعض آيات دالة على أن أفعال الله منزهة عما يشتمل عليه فعل العبد ويتصف به كقوله تعالى : « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » وقوله : « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » وقوله : « والذي أحسن كل شيء خلقه » وقوله : « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » وبعض آيات تتضمن تعليق أفعال العباد بمشيئتهم كقوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » وبعض آيات تشتمل على الامر بالاستعانة أو باللفظ الامر نحو قوله تعالى : « استعينوا بالله » وأما بلفظ التعليم كقوله تعالى : « اياك نعبد واياك نستعين » والاستعانة لا تكون فيما يوجد الله تعالى في العبد وانما تتحقق فيما يوجد العبد بمعونة ربه ، وبعض آيات فيها الأخبار عما يكون في الآخرة من الفسقة والكفار كقوله تعالى : « رب ارجعون لعلي أعمل صالحا » وقوله : « لو أن لي كرة فأكون من المحسنين » ونحو ذلك

مع جعل ما مصدرية. ^(١) وحينئذ الاستدلال بها ظاهر، أو هو موصول اسمي فيشمل نفس الاحجار والأفعال، وأعني الحاصل بالمصدر، وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول المطلق لأنه هو المفعول بالحقيقة، لأنه الذي يوجد الفاعل ويفعله وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر، لأن الأمر الاعتباري لا وجود له فلا يتعلق به الخلق. فوجب اجراءها على عمومها ^(٢) ومن العقل أن قدرته تعالى صالحة لكل لا قصور لها عن شيء منه. فوجب اضافتها اليه بالخلق. ويؤنس في أفعال غير العقلاء هذا ما يخص استدلال الفريقين وستحدث معك في مناقشة هذا الاستدلال حين نتعرض لكلام المصنف فاجعله نصب عينيك ولا تغفل، والله يتولاك برعايته وحفظه

(١) أنت اذا قلت: «هذا الدرهم ضرب الأمير» فان هناك ثلاثة أشياء أحدها الدرهم المضروب والثاني النقش الحاصل عليه والثالث ايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال أنه بمعنى المفعول به ويطلق على النقش وايجاده حقيقة أما الايجاد فلا يصلح أن يكون متعلقا للخلق بل متعلق الخلق هو متعلق الايجاد وهو ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا

(٢) قد سبق لنا تقرير هذا فارجع اليه

استبعاد استقلال العنكبوت والنحل بما يصدر عنها من غريب الشكل ولطيف الصناعة مما قد يعجز عنه بعض العقلاء. فكان ذلك منه سبحانه وصادرا عنه، فان قيل: لا شك ^(١) أنه تعالى خالق للعبد قدرة على الأفعال ولذا ندرك تفرقة ضرورية بين الحركة المقدورة وبين الرعدة الضرورية، والقدرة ليس خاصيتها إلا التأثير، فوجب تخصيص النصوص بما سوى أفعال العباد الاختيارية، فيكونون مستقلين بايجاد أفعالهم بقدرتهم الحادثة بخلق الله تعالى كما هو رأى المعتزلة والفلاسفة بلافرق، غير أن قدرة العبد حادثة بايجاد الله تعالى باختياره عند المعتزلة، وبطريق الإيجاب عند تمام الاستعداد عند الفلاسفة، والا كان جبرا محضا ^(٢) فيبطل الأمر والنهي. فالجواب ^(٣) وهو حاصل الأصل الثاني: أن الحركة - مثلا - كما أنها

(١) محصل هذا السؤال هو ما ذكرناه في الوجه الأول من استدلال المعتزلة (٢) ذكرنا ذلك في الوجه الثاني من استدلال المعتزلة بما فيه الغناء عن اعادته (٣) حاصل هذا الجواب نفي استلزام أن الله هو الخالق لأفعال العباد لبطلان التكليف والثواب والعقاب ونحوها، وتقريره أن يقال: أن هذا الاحتجاج انما يتم لو كنا لا نثبت للعبد شيئا أصلا كالجبرية، أما ونحن قائلون بكسب العبد واختياره فلا تكون قاعدة التكليف باطلة، لوجود الاختيار من العبد ولا يبطل كذلك المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب، لأن الأفعال

وصف للعبد ومخلوقة للرب لها نسبة الى قدرة العبد فسميت، باعتبار تلك النسبة - كسبا . وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط، اذ قدرة الله تعالى متعلقة في الأزل بالعالم ولم يحصل الاختراع بها اذ ذاك، وعند الاختراع تعلق به نوعا آخر من التعلق . فبطل أن القدرة مختصة بإيجاد المقدور، ولم يلزم الجبر المحض، اذا كانت متعلق قدرة العبد داخلية في اختياره، ولقائل (١) أن يقول: قولكم انها متعلقة بالقدرة لا على وجه التأثير وهو الكسب

صادرة عنه باختياره فيصح التكليف ليختار ما كلف به ويستحق المدح والثواب أو الذم والعقاب لا اختياره الفعل أولئك محلا له، وانما جاءكم الغلط لأنكم فهمتم أن معنى تعلق القدرة بالشئ ينحصر في تأثيرها فيه واختراعها له، وهو غير مسلم بدليل أن قدرة الله تعالى كانت في الأزل متعلقة بمقدوراتها ولم تؤثر فيها وتختارها أزلا، بل لتعلق القدرة بالفعل معنيان أحدهما ما ذكرتموه والثاني هو ما نسميه كسبا . ولكل فعل نسبتان أحدهما الى قدرة الله تعالى بمعنى ما ذكرتم والثاني الى قدرة العبد بالمعنى الذي ذكرنا . وهذا ظاهر ان شاء الله

(١) قد فهم من تقرير الكلام السابق أن الجماعة يجعلون تعلق قدرة العبد بفعله الاختياري كتعلق قدرة الباري في الأزل بمقدوراتها فحصل هذا الكلام الترق بين التعلتين، وايضا حده ان معنى تعلق قدرة الله بمقدوراتها

مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى، ونحن أنما نفهم من الكسب التحصيل؛ وتحصيل الفعل المعلوم ليس إلا إدخاله في الوجود، وهو الإيجاده، وقولكم بان القدرة تتعلق بلا تأثير كتعلق القدرة القديمة في الأزل، معنى ذلك التعلق نسبة المعلوم من مقدوراتها إليها بأنها مستؤثر في إيجاده عند وقته، وذلك أن القدرة أنما تؤثر على وفق الإرادة، وتعلق الإرادة بوجود الشئ هو تخصيصه بوقته، والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك، لأنها مقارنة للفعل عندكم، فلم يكن تعلقها إلا بالتأثير أو تدينوا له معنى محصلا لينظر فيه، ولو سلم (١) فالمتقضى لوجوب تخصيص تلك النصوص بأفعال العباد هو لزوم

أزلا أنها ستؤثر فيه وتوجد عند الوقت الذي تعلق به العلم على أنه زمان الوجود . وأنتم لم تذكروا لتعلق القدرة إلا معنيين . (أحدهما) تعلتها به على جهة التأثير والاختراع، وقد تقيمت هذا المعنى عن العبد (والثاني) هو الذي شبهتموه بتعلق قدرة الله أزلا بمقدوراتها، وقد تبين أن معناه يرجع في آخره الامر الى المعنى الاول، فأنتم لا تقولون به، فبقي ادعائكم أن للعبد قدرة تتعلق بفعله الاختياري لا على هذا المعنى المشتمل على التأثير والاختراع كلاما لا معنى له (١) هذه شبهة واردة على الجماعة لاستدلالهم بعمومات الأدلة التي

ذكرناها في استدلالهم، وبيانه: أنا لو سلمنا لكم أن قدرة العبد متعلقة بالفعل بلا تأثير كما تقولون فانا لا نسلم ان الأدلة تصلح لاثبات ما ادعيت

الجبر المحض المستلزم لبطلان الأمر والنهي ، ولزومه على تقدير أن لا أثر لقدرة المكلف بالأمر والنهي ، ولا يدفعه تعلق بلا تأثير ، وما قيل ^(١) إيجاد الحركة غير الحركة ، فالإيجاد فعل الله تعالى والموجود وذلك أنها إنما تصلح للاستدلال لو كانت باقية على عمومها لكن بقاؤها على عمومها غير ممكن كيف وهو يستدعي الجبر وعدم صحة التكليف الخ ، وأذا كانت غير باقية على عمومها بل هي مخصوصة بما لا يستدعي الجبر وأخوانه لم تصلح للاستدلال . فالمصنف يريد أن يقول أن قول أهل الحق بأن تعلق قدرة المكلف بالفعل مع عدم التأثير لا معنى له وعلى فرض أن له معنى فإن الاستدلال لم يتم لأن الجبر الذي تفرون منه ما زال متحققا لأن لزومه يجري وراء نفي أن يكون لقدرة العبد تأثير ولا يزول إلا بالقول بتأثيرها وهو قول المعتزلة وأنتم لا تقولون به

(١) استدلال بعض المعتزلة على بطلان أن الله تعالى موجد لجميع أفعال العباد بأنه لو كان كذلك لكان هو التأم والقاعد والماشى الخ وأجاب أهل السنة عن ذلك ببيان معنى المتصف بالشئ وهو الذي يقوم به ذلك الشئ لا من أوجده وشنعوا على المعتزلة لأنهم لم يفرقوا بين خالق الشئ والمتصف به وقالوا الله تعالى موجد للحركة والبياض ونحوهما ولا يتصف بأنه متحرك ولا أبيض . فالمصنف يريد أن يقول أن قولهم إيجاد الحركة غير الحركة نفسها أجنب عما نحن فيه وهو القول بتعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير فقوله (وما) هو اسم موصول مبتدأ خبره قوله الآتي (فأجنب) وقوله : إيجاد الحركة غير الحركة جملة من مبتدأ وخبر في محل

- وهو الحركة - فعل العبد وموصوف به حتى يشتق له منه اسم المتحرك وليس يشتق للموجد اسم من متعلق فعله ، فلا يقال لموجد البياض في غيره أبيض بخلاف من قام به فأجنب ، أذ لا يتعرض ألا لكونه متصفا بالعرض بعد إيجاد غيره أياه فيه ، وهذا لا يوجب دخوله تحت اختياره فضلا عن تعلق قدرته به ، فإن قيل قام ^(١) البرهان على وجوب كون كل موجود صادرا عن قدرته

رفع نائب فاعل لقليل فهي مقول القول

(١) هذا من كلام الأشاعرة وبيانه مع شئ من الأيضاح أنهم يقولون ! أنا لما وجدنا الأدلة متعارضة ولم نستطع أن نأخذ بعضها وترك البعض الآخر اضطررنا إلى التوفيق بينها والجمع ، وهذا هو الطريق الذي يجب سلوكه ، وذلك أنه ثبت لدينا البرهان القاطع على أن جميع الموجودات أمور ممكنة وأن قدرة الله تعالى يجب أن تتعلق بجميعها بلا تفرقه ولا فصل إذ لا تنأى لمقدوراته وليس واحد منها بأولى من الآخر أن تتعلق به القدرة مع تساويهما في الجهة التي منها يكون التعلق وهي الأماكن ، وبإزاء هذا قام عندنا الدليل على أن بين بعض أفعال العبد وبعضها الآخر فرقا واحسبنا هذا الفرق في أنفسنا وأدركه وجداننا وآمنت به بداهة العقول ، فأخذتنا الحيرة بين أن نرد جميع الأفعال إلى الله من غير تفرقة كما هو مقتضى الدلائل الأولى ، وأن نثبت للعبد فعلا تؤثر فيه قدرته وتخرعه كما هو الدليل الثاني ، ولم يترجح عندنا أحد الدليلين عن الآخر حتى نأخذ به ونلغي

تعالى ابتداء بلا واسطة وعلى وجوب تعلق قدرة العبد بأفعاله الاختيارية للعلم الضروري بالتفرقة بين حركتيه صاعدا وساقطا فنقول بهما وإن لم نعلم حقيقة كيفية هذا التعاق فإنه غير لازم لنا، قلنا: حاصل هذا اعترافكم بأن العلم الضروري - بتعلق قدرة العبد بحركته صاعدا - ثابت، ثم ادعيتم أن ألجأ - إلى كونه ^(١) خلاف المعقول من معنى تعلق القدرة بمقدورها من كونه بلا تأثير وإيجاد

صاحبه، فاضطررنا إلى القول بأن الموجد الموثر في الأفعال كلها هو الله، وإن ثبت للعبد قدرة تتعلق بفعله الاختياري لا على الوجه الذي اثبتناه لقدرة الله وهو الإيجاد والتأثير والاختراع ولكن على وجه آخر، وإن كنا لا نعلمه فليس يضيرنا أو ينقصنا أن نجعل هذا الوجه

(١) ألجأ: هو فعل ماض فاعله الآتي بعد كلام طويل وهو قوله (ملجى). والضمير البارز في قوله: كونه خلاف المعقول الخ يعود إلى تعلق قدرة العبد بحركته صاعدا وقوله: من معنى تعلق القدرة الخ هو جار ومجرور متعلق بقوله المعقول وقوله من كونه بلا تأثير الخ بيان لتعلق القدرة بمقدورها: ومعنى ذلك الكلام أنه يقول للشاعرة الذين اثبتوا للعبد قدرة تتعلق بفعله الاختياري لا على وجه التأثير كما بينا: أنه قد ثبت عندكم الفرق بين بعض أفعال العبد وبعضها الآخر، وهذا الدليل وحده يقتضي أن تثبتوا للعبد قدرة تؤثر في فعله الاختياري، واتد كنتم بصدد أن تقولوا به لو لم يعارضه الدليل الآخر الذي يقتضي رجوع جميع الأمور الممكنة إلى قدرة الله تعالى

لا ندري على أي وجه هو - ملجى - وهو غير صحيح، فإن تلك البراهين إنما تلجى لو لم تكن عموميات لا تحتمل التخصيص، فأما إذا كانت أيها - ووجد ما يوجب التخصيص - فلا، لكن الأمر كذلك وذلك المخصص أمر عقلي هو أن إرادة العموم فيها تستلزم الجبر المحض المستلزم لضياع التكليف وبطلان الأمر والنهي، وأما ما ذكرناه من العقليات - مما موضعه غير هذا المختصر - فليس شيء منها لازما، على ما يعلمه الواقف عليها بأدنى تأمل، وكيف ولو تم منها ما يلجى إلى ما ذكر استلزم ما ذكرنا من بطلان التكليف، وقد قدمنا أن تعلق القدرة بلا تأثير لا يدفعه، لأن الموجب للجبر ليس سوى أن لا تأثير لقدرة العبد في إيجاد فعل، وهو باطل، وملزوم الباطل باطل، ولهذا صرح جماعة من محقق المتأخرين من الأشاعرة بأن مآل كلامهم هذا هو الجبر، وأن

كما قررتم في كلامكم، ولكن غاب عنكم أن محل الجمع بين الدليلين فيما لوبيق الدليل المعارض على عموميه لكنه ليس كذلك وإنما هو مخصوص بما لا يلزم منه الجبر وعدم صحة التكليف وأخواته، وهي متحققة في الأفعال الاختيارية فيجب أن تكون الأدلة التي تفيد أن الكل من الله تعالى غير جارية ألا في الاضطراري وحده

الانسان مضطر في صورة مختار ، واعلم أنا لما ذكرنا أن ما أوردوه من العقلية التي ظنوا أحوالها اسناد شيء من الأفعال الاختيارية إلى العباد لم نسلم ولم يبق عندنا في حكم العقل مانع عقلي من ذلك ، فإنه لو عرف الله تعالى العاقل أفعال الخير والشر ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل والترك ثم كلفه بآتيان الخير ووعدده عليه وترك الشر واوعدده عليه بناء على ذلك الإقدار لم يوجب ذلك نقصا في الألوهية ، أذ غاية ما فيه أنه أقدره على بعض مقدراته تعالى كما أنه أعلمنا بعض معلوماته سبحانه تفضلا ، وأن كان قد يرى فرق بين العلم والخلق لكن لا يقدر كما ذكرنا ، أذ كان سبحانه غير ما جاء إلى ذلك ولا مهوور عليه ، بل فعله سبحانه باختياره في قليل لا نسبة له بمقدوراته لحكمة صحة التكليف واتجاه الأمر والنهي ، مع أنه لا تنقطع نسبتته إليه تعالى بالإيجاد لأن الإيجاد المكلف لها إنما هو بتمكين الله تعالى إياه منها وإقداره عليها ، غير أن السمع ورد بما يقتضي نسبة الكل إليه تعالى بالإيجاد وقطعها عن العباد ، فلنفي الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص ، وهو لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم بالإيجاد ، بل يكفي

لنفيه أن يقال جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات وكذا التروك التي هي أفعال النفس من الميل والداعية والاختيار بخلق الله تعالى لا تأثير لقدرة العبد فيه ، وإنما محل قدرته عزمه (١) عقيب خلق الله تعالى هذه الأمور في باطنه عزما مصمما بلا تردد

(١) اعلم أنه لا يقصد بالعزم الذي أثبتته القول بالاستطاعة التي أثبتتها أكثر المتكلمين كما سيأتي تصريحه بذلك ، والاستطاعة هي أن يخلق الله تعالى في الحيوان عرضا من شأنه أن يوجد الأفعال الاختيارية فيستحق العبد المدح والثواب والذم والعقاب ، والقول فيها من جهات (الجهة الأولى) : تعريفها وهي صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات ، فإن قصد فعل الخير خلق الله فيه القدرة على فعل الخير وإن قصد فعل الشر خلق الله فيه القدرة على فعل الشر ، فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير بسبب قصده فعل الشر ، فيستحق الذم والعقاب ، (والجهة الثانية) : اتهامتي بخلقها الله تعالى في العبد. فذهب الشيخ أبو الحسن وأصحابه وكثير من المعتزلة منهم النجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وأبو عيسى الوراق وغيرهم إلى أنها توجد مع الفعل لأنها لو كانت سابقة عليه للزم وقوعه بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال ، ووجه صحة الملازمة ما ثبت من أن العرض لا يبق زمانين ، وأما الاستثناء فلأن وقوع الفعل بدون الاستطاعة يستلزم تخلف الأثر عن المؤثر ، ولا يخفى أن المراد إلزام بقية المعتزلة فلا مانع من الاستدلال بقواعدهم بل هو اللازم الأليق ، ولا يقال : أنه لو كانت القدرة

وتوجهه توجهها صادقاً للفعل طالبا أياه ، فإذا أوجد العبد ذلك العزم خلق الله تعالى له الفعل ، فيكون منسوباً إليه تعالى من حيث هو

مع الفعل لا قبله - للزم أحد أمرين أما قدم مقدورات الله تعالى انكون مع قدرته ، وأما حدوث قدرته لتكون مع مقدوراته ، وكلاهما باطل ، فإنا إنما نلزمنا أن الاستطاعة مع الفعل لأن القدرة الحادثة غير باقية لأنها عرض كما ذكرنا في تعريفها ، والعرض لا يمكن أن يتصف بالبقاء لأنه يستدعي وصف العرض بالعرض ، وقد ثبت بطلانه ، بخلاف القدرة القديمة فإنها باقية أزلاً وبداً فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال ... وذهب أكثر المعتزلة إلى أنها تتعلق بالفعل قبل وجوده ويستحيل تعلتها به حال حدوثه ، لأنها علة له والعلة يجب تقدمها على المعلول ، ثم اختلفوا في أنه هل يجب أن تبقى إلى حال وجود المقدور فأثبتته بعضهم ونفاه آخرون ، فجوزوا انتفاء القدرة حال الوجود ، ويقول المعتزلة قال الضرارية وكثير من الكرامية ، وذلك كله باطل ، أما بطلان القول بأنها باقية إلى حين وجود المقدور ، فإن كان المراد بقاءها هي نفسها فبطلانه بان العرض لا يبقى زمانين ، وإن كان المراد بقاءها بنوعها بان تتجدد قدر فإنا نقول أن هؤلاء يعترفون بان القدرة التي بها الفعل هي التي قارنته وكانت معه وادعائهم أنه لا بد من قدر سابقة أمر لا موجب له ولا دليل عليه ، وأما بطلان القول بجواز انتفاء القدرة حال وجود المقدور مع إيجابها قبل وجوده فذلك ظاهر إن شاء الله تعالى ... (الجهة الثالثة) هل تصالح للضدين أولاً ، فقال أبو حنيفة نعم ، حتى أن القدرة المصروفة إلى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف إلى الإيمان ، فلا اختلاف بينهما إلا في التعلق ، وهو لا يوجب

حركة إلى العبد من حيث هو زناً ونحوه^(١) وإنما يخلق الله سبحانه هذه في القلب ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة أو طاعة ، وليس للعالم خاصية التأثير ليكون مجبوراً لما عساه يتضح من بعد ، ولا خلق هذه الأشياء يوجب اضطرابه إلى الفعل ، لأنه أقدر على اختياره ويميل إليه عن داعية على العزم على فعله وتركه ، أذن من المستمر ترك الإنسان لما يحبه ويختاره ، وفعل شيء وهو يكرهه خوفاً أو حياء ، فعن ذلك العزم الكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه وثوابه وعقابه وذمه ومدحه ،

الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الإيمان المكلف به إلا أنه صرف قدرته إلى الكفر وضيع باختياره صرفها إلى الإيمان فاستحق الذم والعقاب . وخالفه في ذلك الشيخ وأكثر أصحابه فقالوا : لا تصالح للضدين بل لا تتعلق بمقدورين مطلقاً

(١) هذا ميل من المؤلف إلى مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني وتعويل منه عليه ، وحاصله أن الفعل عند القاضي أبي بكر يوجد بتأثير القدرتين قدرة الله تعالى وقدرة العبد ، غير أن تعلتهما ليس بالفعل من جهة واحدة بل قدرة الله تعالى تتعلق بأصل الفعل وقدرة العبد تتعلق بوصفه . فمثلاً لطم اليتيم فأن ذات اللطم واقعة بقدرة الله وكونه طاعة إن كان للتأديب ومعصية إن كان للإيذاء واقع بقدرة العبد وتأثيره

وانتفى بطلان التكليف والجبر المحض ، وكفى في التخصيص
لتصحيح التكليف هذا الامر الواحد ، وأنى العزم المصمم وما سواه
مما لا يحصى من الافعال الجزئية والتروك كلها مخلوقة لله تعالى
متأثرة عن قدرته ابتداء بلا واسطة القدرة الحادثة المتأثرة عن قدرته
تعالى ، والله سبحانه أعلم

ومع ذلك فقلما يكون حسن هذا العزم بلا توفيق^(١) من الله
تعالى ، بل لا يقع الا بتوفيق منه تعالى تفضلا ، فإن الشيطان مع
الشهوة الغالبة وهوى النفس موانع تشبه القواصر لقوة استيلائها
فلا يغلب الا بمعونة التوفيق ، وليس لأحد على الله تعالى أن يوفقه ،
بل اذا أعلمه طريق الخير والشر وخلق المكنة له فقد أعذر اليه ،
وعدم التوفيق - وهو الخذلان وهو أن يدعه مع نفسه لا ينصره ولا

(١) التوفيق جعل الله تعالى فعل عباده موافقا لما يحبه ويرضاه كذا
عرفه السيد الشريف وعرفه بعضهم بأنه خلق قدرة الطاعة في العبد ،
والخذلان ضده ، وقد فسر المؤلف هنا بأنه ترك الله الانسان مع نفسه
لا ينصره ولا يعينه عليها ، والله تعالى لا يجب عليه ان يفعل الاصلاح لعباده
ولا الصالح كما ستعرفه قريبا ومن تمت لم يجب عليه ان يوفق عباده بل له
الامر كله يوفق من يشاء ويخذل من يشاء

يعينه عليها - لا يسلبه المكنة من ذلك العزم التي خلقها له ، وهذه غير
القدرة التي ذهب أكثر أهل السنة إلى أنها لا تتقدم على الفعل
حتى قد يقال أن التكليف بغير المقدور واقع^(١) لانه يكون قبل الفعل

(١) قدمنا أن المؤلف قد أثبت العزم المصمم في مكان الاستطاعة التي
يثبتها كثير من المتكلمين وشرحنا هذه الاستطاعة عندهم بما فيه الغناء
والكفاية ان شاء الله .. وانما فر المصنف الى العزم بدل الاستطاعة لما ورد
على القول بها من الاعتراضات . فقد ذكروا أنها علة أو شرط للفعل ثم
اضطروا الى ارادة العلة العادية أو التي من شأنها التأثير والشرط العادي لما
أن اطلاق العلة والشرط ينمضي الى مذهب الاعتزال ، ثم انهم حينما أرادوا
أقامة الدليل على دعواهم أنها مقارنة للفعل انتقض الدليل بالقدرة القديمة
حتى اضطروا الى بيان الفرق بين القدرة القديمة والقدرة الحادثة وبيان
ذلك أن القائلين بأن الاستطاعة مع الفعل استدلوا بأنها لو كانت سابقة
عليه للزم أن يقع الفعل بلا استطاعة فقليل لهم فقدرة الله قديمة فكيف ساغ
أن يكون المقدور بها حادثا وكان مقتضى كلامكم أنه لا مناص من أحد
أمرين فأما أن تكون قدرة الله حادثة لتقارن المقدور وأما أن يكون المقدور
قدما لتقارن القدرة وكلاهما فاسد ، فقليل : لا يلزمنا أحدهما لأن وجوب مقارنة
القدرة للمقدور انما هو في القدرة التي هي عرض فأما القدرة التي لا توصف
بالعرضية فلا يلزم فيها ذلك ، وقدرة الله ليست من قبيل الاعراض . ثم بعد
هذا كله ورد عليهم أن الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلاة مكلف بها
بعد دخول الوقت والتكليف قبل الفعل كما هو ظاهر فان كانت القدرة

بالضرورة ومقارن التأخر غير موجود مع المتقدم فإن المراد بتلك القدرة القدرة التي يقام بها الفعل، وهي قدرة جزئية مندرجة تحت مطلق القدرة الكلية تخلق مع الفعل، وقولنا يقام بها الفعل تساهل، وإنما هي معه إذ كان الفعل إنما هو أثر قدرة الله سبحانه، قال القاضي أبو

موجوده حال التكليف فهي قبل الفعل ولا تقولون به وإن كانت غير موجودة لزم تكليف العاجز وهو محال فلجأوا إلى التعبير عنها بأنها سلامة الأسباب والآلات والجوارح مما ظاهره غير مستقيم لأن سلامة الأسباب أما أن تكون أمراً وجودياً وتكون باقية إلى وقت الفعل فيلزم قيام العرض بالعرض وأما أن تكون أمراً عدمياً وتبقى كذلك فيلزم قيام العرض بالمعدوم وأما ألا تبقى فيلزم تكليف العاجز بكل حال، وأيضا فلا استطاعة التي عرفت بهذا التعريف أما أن تكون صفة المكلف أولا، فإن كانت صفته كان حمل السلامة عليها غير مستقيم، وإن لم تكن فكيف يصح أن عماد التكليف ومداره عليها ولا شك أن العزم المصمم الذي أثبتته المؤلف والقصد الذي يخلق الله القدرة عقبيه إنما ينشأ عن سلامة الأسباب والجوارح والآلات التي هي الاستطاعة وبها يتمكن العبد منهما. والحاصل أن الاستطاعة والقدرة والقوة والطاقة ألقاظ متقاربة المعنى عند المتكلمين وأنهم يطلمتون كل واحد منها في مكان الآخر كما يطلق أهل اللغة الأسد والسبع والغضنفر والهزبر على معنى واحد ويعبرون بكل لفظ منها بلا تفرقة. ثم إن هذه الألقاظ - بعد اتحاد مفهومها واشتراكها في جواز الإطلاق على معنى واحد - تطلق عندهم على شيئين (أحدهما) العرض الذي يخلقه الله في الحيوان فيفعل به أفعاله الاختيارية

بكر: إن الله تعالى لا يخلق تلك القدرة إلا ويخلق الفعل تحتها فهي من الفعل بمنزلة المشروط من الشرط، فالقدرة كالمشروط والفعل كالشرط، فكما لا يوجد المشروط بلا شرط كذلك لا توجد القدرة بلا فعل، ويجوز أن يوجد الشرط بلا مشروط وهذه القدرة شرط التكليف مقدمة عليه، وهي عبارة عندهم عن سلامة الآلات وصحة الأسباب، بناء على أن من كان كذلك فإن الله تعالى يخلق له القدرة عند الفعل، كذا أجرى سبحانه العادة، ومن مشايخنا من ذهب إلى أن القدرة تقدم حقيقة على الفعل^{١١}

الأصل الثالث: أن فعل العبد - وإن كان كسباله - فهو بمشيئة الله

وهو علة للفعل أو شرط على ما بينهم من الخلاف (والثاني) سلامة الأسباب وصحة الآلات ونعني بذلك الاستعداد لقبول القدرة الحقيقية وإن تكون الآلة بحيث يصح الفعل بها عادة، ويمكن حدها بأنها التهيؤ لتنفيذ الفعل عن ارادة المختار، ولا خلاف بين أحد من المتكلمين بأن الاستطاعة بهذا المعنى متقدمة على الفعل فلا يلزم القول بتكليف العاجز، ومن أجل هذا اختار المؤلف تبعا لمشايخه من الحنفية هذا المعنى للاستطاعة، وتام المناقشة في ذلك مبسوط في المطولات

(١) ظاهر عبارته أن المشايخ أرادوا بالقدرة التي تتقدم الفعل قدرة العبد إذا الكلام فيها ولكن هذا الظاهر غير مستقيم فانهم إنما أرادوا قدرة

وأرادته ، فهو يريد لما نسميه شراً من كفر وغيره كما هو يريد للخير ، ولو لم يردده لم يقع ^(١) وعند المعتزلة مدار المعاصي والقبايح واقعة بأرادة

الله تعالى لأنها قدرة الاختراع والانشاء وتلك تؤثر في الوجود والعدم جميعاً فلم يكن بد من سبقها فأما القدرة الحادثة فإنها لا تصلح للاختراع والايجاد فلا جرم لا يشترط تقدمها وإنما من شرطها وجود المخترع ليعمل بها فيكون كسباً

(١) ندعى في هذا الأصل « أن الأفعال التي تصدر عن العبد كلها حاصلة بأرادة الله تعالى ومشيتته وقضائه وقدره » ونريد - قبل سرد الاستدلال على هذا - أن نبين معنى هذه الألفاظ ، فالأرادة والمشيتة يطلقان على شيء واحد عندنا ، وهو الصفة التي توجب تخصيص أحد المقدورين - عند تعلّمها به في أحد الأوقات - بالوقوع ، ولا فرق بينهما إلا عند الكرامية حيث جعلوا المشيتة صفة واحدة أزلية تتناول ما شاء الله تعالى من حيث يحدث والأرادة صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات ، وقد سبق في مبحث أرادته تعالى ما تطمئن به نفسك أن شاء الله ، أما القضاء فهو لغة أتمام الشيء أما قولاً كما في قوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » ومعناه حكم ، وأما فعلاً كما في قوله تعالى : « فقضاهن سبع سموات » أي خلّقهن وأتقن أمرهن ، ويندرج تحت معناه لغة الحكم والخلق والأمر والأعلام والتبيين فكلهن من شعبه وتقاريعه ، وأما اصطلاحاً فهو عند الأشاعرة عبارة عن الإرادة الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال ، وعند الفلاسفة هو علمه تعالى بما ينبغي أن يكون الوجود عليه حتى يكون على أحسن نظام

العبد على خلاف إرادة الله تعالى ، قال تعالى « وما الله يريد ظالماً للعباد » وأرادته ظالمهم لأنفسهم ثم عقابهم عليه ظلم فهو منزّه عنه سبحانه ، وقال تعالى (إن الله لا يأمر بالفحشاء) وقال (ولا يرضى لعباده الكفر) والله لا يحب الفساد ، وما خلقت الأنس والجن إلا

وأكمل انتظام ويسمى عندهم بالعناية الأزلية التي هي مبدأ لقيضان الموجودات من حيث جعلتها على أحسن الوجوه وأكملها ، أما القدر فهو إيجاد الله تعالى الأشياء على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها ... وقال المعتزلة الأفعال خير كالإيمان والطاعات وشر كالكفر والمعاصي ، فالأولي حاصلة بأرادة الله تعالى ، والثانية لا يمكن أن يكون سبحانه قد أرادها بل المعقول أن يكون قد أراد من الناس والكافر طاعته وإيمانه لافسقه ومعصيته ، وزعموا أن إرادة القبيح قبيحة ، كما أن خلق القبيح وإيجاده قبيحان ، وتفصيل ذلك عندهم أن فعل العبد إن كان واجباً فأن الله تعالى يريد وقوعه ويكره تركه ، وإن كان حراماً فأن الله يكره وقوعه ويريد تركه وإن كان مندوباً فأنه جل شأنه يريد وقوعه ولا يكره تركه ، وإن كان مكروهاً فأنه يريد تركه ولا يكره وقوعه ، أما المباح وأفعال غير المكلفين فأن إرادة الله وكرهيته لا تتعلقان بها

استدل أهل الحق على دعواهم بأمور ، أحدها : أن الله تعالى خلق الأشياء كلها بلا إكراه ، وخالف الشيء بلا إكراه مريد له بالضرورة ، أما الأولى فدليلها ما علمت من استناد جميع الحوادث إلى قدرته ، وأما الثانية فأنه قد ثبت أن كل الممكنات مقدورة لله تعالى وأنه لا بد - في اختصاص بعضها بالوقوع على هيئة وفي وقت مخصوصين - من تخصص وهو الإرادة ، والثاني : أنه تعالى علم من

ليعبدون) وهذا بناء على تلازم الارادة والمحبة والرضا والامر عندهم، ولأن ارادة القبيح قبيحة، والأمر عندهم بغير المراد والمحبوب والمرضى سفة؛ ولنا أطباق الامة من عهد النبوة على هذه الكلمة (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) فانهقد أجماع الساف على

الكافران لا يؤمن فأيمانه محال - اذ لو آمن لا نقبل علمه تعالى جهلا - والله تعالى عالم باستحالته، والعالم باستحالة الشيء لا يريد ضرورة لانه لو اراده فوقع لا نقبل علمه جهلا فقد كان يعلم أنه مستحيل ولو اراده فلم يتمم لكان عاجزا عن تحقيق مراده قاصرا عن نفاد مشيئته، والثالث: أجماع السلف والخلف في جميع الامصار والاعصار على إطلاق قولهم: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»

فأن هذا مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تلتمته الامة بالقبول واحتج المعتزلة بوجوه، الاول: أنه لو كان الله تعالى مريدا لكفر الكافر - وقد أمره بالإيمان - للزم السفة في احكامه تعالى، لانه قد تضافت العقول على أن من يأمر بخلاف ما يريد فهو سفيه، والسفة في احكامه تعالى محال فما أدى إليه فهو محال مثله، والثاني: أنه لو كان مريدا لكفر الكافر لكان كفره موافقة لمراد الله تعالى، وهذا التلازم ظاهر، ولو كان الكفر موافقا لمراد الله تعالى لكان الاتيان به طاعة ومثابا عليه ضرورة، ولكن الاتيان بالكفر ليس طاعة ولا مثابا عليه بل هو معصية ومعاقب عليه فيلزم ألا يكون موافقا لمراده ويلزمه ألا يكون مراداله، والثالث: أنه لو كان الكفر والمعصية مرادين لله تعالى لكان واتعا بتضائيه ولو كان واتعا بتضائيه لوجب

قولنا؛ وقوله تعالى (أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا، ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها، وما تشاءون الا أن يشاء الله) وقد شاءوا المعاصي فكانت بمشيئته بهذا النص (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) ولهم اجوبة ليست لازمة، ولأن^(١) المعاصي لو كانت

الرضا به ضرورة الاجماع على وجوب الرضاء بقضاء الله وقدره لكانه لا يجب الرضاء بالكفر لأن الرضاء بالكفر كفر وهو غير واجب، الرابع: أنه تعالى لو اراد الكفر لكان غيره ممتنع الوقوع فيكون التكليف به تكليفا بما لا يطاق، وربما استدلوا بظواهر بعض النصوص كقوله تعالى: «سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباءنا ولا حرمنا من شيء» وقوله: «كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها» وقوله: «وما الله يريد ظلما للعباد» وقوله: «والله لا يحب الفساد» وسنناقش هذه الأدلة كلها مع المصنف ان شاء الله

(١) ذكر المؤلف دليلين لاهل الحق غير ما ذكرنا آنفا، أما الاول فالآيات التي ذكرها ليعارض بها ما ذكره المعتزلة من الآيات، وأما الثاني فحاصله أنا نشاهد أن أكثر ما يقع من العباد هو المعاصي، وذلك أمر يعترفون به، فلو أنقلنا بأننا غير مرادة لله تعالى للزم من ذلك أن يكون الذي يقع في ملك الله تعالى بغير ارادته أكثر مما هو واقع بأرادته، ولا شك أنه حينئذ يكون أقرب الى القصور وأدنى من العجز والاعذار من الارادة والاختيار، وذلك من الشناعة والسخف بحيث لا يتعلق به عاقل ولا يتمسك به إلا مأفون أحمق. وقد حكى عن عمرو (هـ - المسيرة)

واقعة على وفق ارادة عدو الله ابليس ، وهى اكثر من الطاعات الجارية على مراد الله جل ذكره ، لزم رد ملك الجبار ذى الجلال والاكرام الى رتبة لا يرضى بمثلها زعيم قرية ويستنكف عنها ، وهو ان يستمر في محل مملكته وولايته وقوع مراد عدوه دون مراده ، ونسبة هذا اليه تعالى نسبة للعجز اليه تعالى رب العالمين ، والجواب عما أوردوه أنه سبحانه نفى ارادته ظلم العباد ، وهو لا يستلزم نفى ارادته ظلم العباد أنفسهم ، وسند ذكر جواب قولهم ارادته الظلم الى آخره ، ولا تلازم ^(١) بين الرضى والمحبة وبين الارادة ، اذ قد يريد الواحد منا ما يكرهه ، ولا تلازم بين الامر

ابن عبيد - أحد علماء المعتزلة - أنه قال : ما الزمى أحد مثل ما الزمى مجوسى كان معى فى سفينة ، قلت له : لم لا تسلم ؟ فقال : لان الله لم يرد إسلامى فاذا أراد الله إسلامى أسلمت ، فقلت : ان الله يريد إسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك ، فقال : فأنا اكون مع الشريك الاغلب

(١) يعنى انه انما أوقع المعتزلة فيما وقعوا فيه تسويتهم بين مفهوم الرضا والمحبة ومفهوم الارادة ، فحسبوا انه اذا قيل اراد الله كذا فهو كما لو قيل رضى الله عنه او احبه ، وهيات ، فأنا لا نقول هذا ولا نرضاه بل نحن نفرق بين المفهومين ونقرر انه لا يلزم من ارادة الشيء حبه او الرضاء به ، كما لا يلزم من حبه او الرضاء به ارادته ، فقد يريد الانسان شيئاً ولا يحبه ، وقد يحب شيئاً ولا يريد ، كما أنه لا يلزم

والارادة ، اذ قد يأمر بما لا يريد كاعتذار ابن لامه فى ضرب عبد بمخالفته فيأمره ولا يريد المأمور به ليظهر صدقه ، فالمعاصى واقعة بارادته تعالى ومشيتته لا بأمره ورضاه ومحبته ^(١) وقال امام الحرمين : (أن من حقق لم يكع عن القول بان المعاصى بمحبته) ونقله

من الامر بالشيء ارادة وقوعه ، الست ترى أنه لو ضرب أحدنا عبده أو خادمه فلامه أحد الناس فى ذلك فاعتذر له بأن هذا العبد كثير الخالفة قليل الامتثال وأراد ان يبرهن على صدق هذا العذر فقال : وأنا آمره امامك فأن امتثل علمت أنى لم أصدقك والا فأنى معذور ثم أمره بأن يفعل كذا فانه يأمره ولا يريد ان يفعل ما أمره به ليتحقق عذره فى ضربه اياه

(١) يريد أن الذى عليه أكثر المتكلمين من أهل السنة أن المشيئة والارادة واحد كما قدمنا وان مفهومهما غير مفهوم الرضا والمحبة وان الجميع غير الامر فاذا ورد فى كلام بعضهم ما يفيد أن مفهوم الارادة هو مفهوم المحبة كما ورد عن امام الحرمين الجويني ونقل عن الاشعري وهو بعض ما ورد عن أبي حنيفة فذلك محمول على غير ظاهره ، وكذا اذا ورد عن بعضهم ما يفيد التغير بين الارادة والمشيئة وهو البعض الآخر مما يدل عليه كلام أبي حنيفة ، والمؤلف يريد بأظهار الفرق بين الارادة وأخواتها والرضا وأخواته رد استدلال المعتزلة بقوله تعالى : « وما الله يريد ظاهراً للعباد » وبيانه يتوقف على بيان وجه الدلالة عندهم ، وذلك أنهم يقولون اننا نرى بالمشاهدة أن الظلم كائن من العباد وقد نفى الله تعالى عن نفسه ارادة الظلم فأما أن يكون المراد نفى وقوعه فيلزم الكذب فى خبره وهو محال وأما أن يكون المراد نفى كونه

بعضهم عن الاشعري لتقاربها لغة فإن من أراد شيئا أو شاءه فقد رضىه وأحبه ، وهذا خلاف كلمة أكثر أهل السنة ، وهو وإن كان لا يلزمهم به ضرر في الاعتقاد ، أذ كان مناط العقاب مخالفة النهي وإن كان متعلقه محبوبا ، كما يتضح لك ، لكنه خلاف النصوص التي سمعت من قوله تعالى : (ولا يرضى لعباده الكفر ، لا يحب الكافرين) ومثله يتعلق ما علق به بمبدأ الاشتقاق ، وهو الكفر ، والله لا يحب الفساد ، وغير ذلك ؛ ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ما يدل على جعل الإرادة من جنس الرضا والمحبة لا المشيئة ، روى عنه : (من قال شئت طلاقك ونواه طلقت ولو قال أردته أو أحببته أو رضىته ونواه لا يقع) بناء على إدخال معنى الطلب والميل في مفهوم الإرادة والمرضى والمحبوب مطلوب ، ومنه يقال لطالب الكلا : راد ، وهو أيضا خلاف ما عليه الأكثر ، وسيعود الكلام إليه ، وأجيب عن واقعا بأرادته وهو المطلوب ، وحاصل الجواب اننا نختار الشئ الاول وهو أن المراد نفي وقوعه ولا يلزم الكذب في خبره لأن محله أن لو كان الظلم المنفي هو ما يقع من العباد بعضهم مع بعض لكنه غير مراد بل المقصود نفي وقوع الظلم منه تعالى وهذا صحيح فإن الظلم هو التصرف في غير الملك أما التصرف في الملك كيفما كان هذا التصرف فلا يسمى ظلما

قولهم إن إرادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم^(١) بالمنع مسندا بأن الظلم هو التصرف في ملك الغير كرها أما في ملك نفسه فلا ، وقد يدفعونه بأن صرائح العقول على أن تعذيب المملوك ذى الاحسان على فعله مراد سيده ظلم فالملك لا أثر له في نفيه إنما المؤثر في نفيه الجناية ، وأجيب بأنه مبني على التحسين والتقبيح العقلي وسنبتله ، وقد يقولون ليس هذا من محل النزاع لأنه تقبيح العقل في حكم الله تعالى أى جزمه بأن حكم الله تعالى ثابت بالمنع في ما استقبحه ، وأما أدراك العقل الحسن بمعنى صفة كمال أو القبح أى صفة نقص فلا نزاع في ثبوته فيمكن أرادتهم أياه بهذا المعنى ، بل هو واجب ، أذ يبعد من عاقل أن يقول أن تكليف الله تعالى متعلق بالله سبحانه فيكون قولهم تعذيب العبد لفعله مراد سيده ظلم أى صفة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه ، والجواب حينئذ منع كونه صفة نقص في حقه تعالى ، وعلى التسليم فأنما يكون ظلما إذا

(١) هذا منع لمقدمة وردت في دليل من أدلة المعتزلة قائلة لو كان الله تعالى يريد من عباده الظلم لكان عقابه عليه ظلما ، وحاصل المنع عدم تسليم الملازمة بأن ندعي أنه - مع كونه يريد الظلم - لا يسمى ظلما ، وسندنا في هذا المنع بيان معنى الظلم ، وقد بيناه قبل هذا بما يغني عن اعادته

كان أمره بذلك المراد ففعله فعاقبه ، أما إذا كان أنما أمره بشيء ففعل غير ما أمر به فلا ؛ فإن على العبد امتثال أمر سيده من غير التفات إلى أنه مراده أولا ، مع أن الإرادة غيب عنه لا يصل إلى معرفة أنها متعلقة بالمأمور أو بغيره فلم يبق منه إلا المخالفة لأمره فيحسن عقابه لمخالفته الأمر فعاد الظلم إلى عقابه على فعل ما أمره به لا ما اراده ^(عاد) والحسن إلى عقابه على مخالفة أمره ، فإن قيل ^(١) إذا كان لا يقع إلا مراده فقد كلفه بما لا يقدر على فعله . وتكليفه بذلك ثم عقابه على عدم فعله في التحقيق ليس إلا إرادة تعذيبه ابتداء بلا مخالفة . وهذا أيضا في نظر العقل غير لائق فيجب تنزيه الله الغنى عن العالمين عنه على الوجه الذي ذكرنا آنفا ، قلنا : قد جاوز الأشاعرة

(١) هذا هو الدليل الرابع فيما ذكرناه من أدلة المعتزلة وحاصل رده أن لا نسلم لزوم التكليف بما لا يطاق على فرض إرادة الله الكفر مع تكليفه بالإيمان ، وذلك لأن الإيمان في نفسه أمر مقدور للعبد يصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة في العادة وإن كان - بالنظر إلى الكافر المعلوم لله تعالى أنه يبقى على كفره - غير مقدور ، وذلك من جهة أن التكليف الممتنع هو ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة في مجاري العادة إما لأنه مستحيل في نفسه كالجمع بين النقيضين وإما لأنه يستحيل صدور عنه العبد كخلق الجسم والطيران في الهواء

تكليف ما لا يطاق ، وعلى القول بأنه غير واقع وهو الراجح فالتحقيق أن عقابه إنما هو على مخالفته مختارا غير مجبور ، فإن تعلق الإرادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره فيها ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للإرادة في ذلك فكما أنه تعالى كلف من علم منه عدم الامتثال فوقع منه ما علمه كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك معنى التكليف ولم ^{نظامه} نظامه - باتفاق منا ومنكم ومن سائر المسلمين - لعدم تأثير العلم في إيجاد ذلك الكفر المعلوم وفي سلب اختيار المكلف في أتياه وأن كان لا يوجد إلا معلومه فكذا التكليف بما تعلقته الإرادة بخلافه ، إذ كانت لا أثر لها في الإيجاد كالعلم ، وهذا لأن الإرادة صفة شأنها تخصيص وجود المقدور دون غيره بخصوص وقت وجوده دون غيره ليس غير ، ولا يدخل هذا المفهوم تأثير في الإيجاد بل في مجرد التخصيص للمعلم وقوعه ، فالتأثير خاصة القدرة ألا أنها إنما تؤثر على وفق الإرادة ، أعني في الوقت الذي تعلقته الإرادة بأنه إذا وجد عن مؤثره كان فيه ؛ والعلم متعلق بهذه الجملة أنها ستكون كذلك ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق ذلك العلم والإرادة متاثرا عن قدرة الله تعالى ، على ما

قدمناه من أن للمكلف اختياراً أو عزماً يصمم يوجده الله سبحانه
عنده تحت قدرته الحادثة له ما يصمم عليه واختاره كما مر لا جبراً عليه،
وبسبب أن تعلق الإرادة على حسب تعلق العلم لزم أن ما لم
يشأ الله لم يكن، وذلك أنه إذا كان العلم متعلقاً بأن كذا لا يكون
لا يتصور تعلق الإرادة بتخصيصه بوقته، أذ كانت إنما تخصص
ما سيوجد بوقته، فعدم تعلقها تابع للعلم بعدم وجوده لا مؤثراً في
عدم وجوده، فظهر معنى «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» وظهر
أن لا طلب في مفهوم الإرادة كما مر عن أبي حنيفة، وظهر أن
لا محبة كما قال الأشعري وجماعة، بل لا يستلزمها، نعم الغالب تعلقها
بالمحبوب المطلوب وجوده، فتقارن الإرادة المحبة في متعلقها اتفاقاً
للازوما، فعن هذا وقع ذلك الفرع عن أبي حنيفة والغلبة ظن^ت لازوماً
وهو بعيد عن التأمل، فكثيراً ما يجد الإنسان منه إرادة ما يكره
وجوده لا مراً، ولو فرض أن ذلك لمصلحة أحبها كأرادة الكي
تداوياً لم يخرجها عن كونه مكرهاً في نفسه فإنه ثابت في الواقع بالفرض
فلا يكون غير ما في الواقع ثابتاً فيه، وكذا لا يريد وجود ما يحبه وهو
- وإن كان لضرر يلزم وجوده - لا يخرجها عن كونه محبوباً لفرض

أنه مازال محبوباً فانما يستلزم الإرادة الاذن والاطلاق في وجود
ما يكرهه وانما اطلق سبحانه وجود ما يكرهه في ملكه وهو الملك
القهار وحده لا شريك له ليتم وجه التكليف بلازميه، وهما الثواب
بالفعل والعقاب للترك، ولو كان في مفهوم صفة الإرادة طلب
كانت هي صفة الكلام لكن الإرادة صفة مغايرة للكلام والعلم
والقدرة شأنها ما ذكرنا، وقول من قال: الإرادة والمشية صفة
تنافي العجز والسهو وتقتضي الوجود قد يتوهم أنه بسبب ذكر
الاقتضاء كذلك، وليس كذلك، فإن الاقتضاء في تعريفه منسوب
إلى الصفة وليس ذلك كلاماً، يقال اقتضى هذا المعنى كذا أي
استلزمه لعلية أولاً، بخلاف ما إذا نسب إليه تعالى، وإذا جعل
جزء مفهوم الإرادة كان منسوباً إليه تعالى، فتكون كلامه،
بخلاف ما إذا جعل مقتضاها، ثم المراد من هذا الاقتضاء ما يبيناه
في كلمة «ما شاء الله كان» من أنها تستلزم الوجود إذ كانت تؤثر
تخصيصه، ومما ذكرنا يبطل احتجاج كثير من الفساق بالقضاء
والقدر لفسقهم، إذ ليس القضاء والقدر مما يسلب قدرة العزم
عند خلق الاختيار فيكون جبراً ليصح الاحتجاج به على ما أوقع

نفسه فيه ، كما قال على رضى الله عنه لذلك الشيخ « ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدر حتما ، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب » بل المراد به اما الخلق فلا يسلبه عزمه وكسبه اذ لا ينفي خلق الأعمال ذلك وأما الحكم كما فسرہ الامام على رضى الله عنه لذلك الشيخ ، وهو إيمان يرجع الى صفة الكلام أو العلم ولا تأثير للكلام ولا للعلم فأحرى ان لا يسلبا ذلك ، والا علام ايضا قد يراد به نحو « قدرنا أنها لمن الغابرين ، وقضينا الى بنى اسرائيل » الآية ، والأوجه أنه يرجع الى العلم لا الكلام الا أن صح فيه أعنى فى المفعول - معنى الخبر وكذا الاعلام يرجع إليه اذا ما يكون عنه ، ويرجع القضاء الى العلم أجاب التسترى عن سؤال اليهودى المنظوم حيث قال :

أيا علماء الدين ذمى دينكم	تخير دلوه بأوضح حجة
اذا ما قضى ربه بكفرى بزعمكم	ولم يرضه منى فواجه حيلتى ؟
فأجاب نظما ، إلى أن قال :	
فمعنى قضاء الله بالكفر عامه	بعلم قديم سر ما فى الجلية
واظهاره من بعد ذلك مطابقا	لأدراكه بالقدرة الأزلية

وصدر حاصله ثرا بان قال : « معنى قضاء الله تعالى بكفر الكافر أنه تعالى علم بالأشياء » الى آخر ما هو حاصل البيتين ، وقد ذكرنا ما فيه معنى فى ظهور أن لا أثر للعلم ، وهذا يزيدك وضوحا أنك لو كنت حاسبا فعلمت من طريق الحساب قبل يوم كذا أن يوم كذا يكون كسوف فلما جاء يوم كذا ووقع ذلك الكسوف هل تظن أن عامك السابق هو الذى أثر فى وجوده ؟ كذلك ما يقع على وفق العلم القديم انما يقع بكسب العبد مختارا فيه ، وغاية الأمر أن الله جل وعلا له كمال العلم ، فكان عامه محيطا بكل ما يكون أنه سيكون ، وذلك لا يسلب الفاعلين اختيارهم عند الفعل وعزمهم عليه ، فلا يبطل التكليف ، ومن جعل القضاء وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ بحكمة والقدر وجودها فى الأعيان مفصلة من شارحى الطوابع ، فإن اراد الوجود الخطى حتى يستلزم ذلك حدوث القضاء فهو بعدم التأثير أولى ، وان رد الى العلم فواجب ، وأما قوله عليه السلام : فخرج آدم موسى لقوله لموسى : أتلومنى على أمر كتبته الله على قبل أن أخلق ؟ الى آخره ، فالمراد حجة فى دفع اللوم بعد التوبة ، اذ المراد أتلومنى بعد التوبة على أمر

قد قضى على قبل أن أخلق ، للأجماع على توجه اللوم على المعصية قبل التوبة وانتفائه بعدها ، ويكون قوله « كتب الله » الى آخره حكاية للواقع ، هذا موجب الدليل ، فان قيل : يجب الرضى بالقضاء اتفاقا فيجب بالمعاصي ، وهو باطل اجماعا ، قلنا الملازمة ممنوعة ، بل يجب الرضا بالقضاء لا بالقضي إذا كان منهيا عنه ، لأن الأول صفة تعالى والثاني متعلقها الذي منع منه سبحانه ، ثم وجد على خلاف رضاه تعالى من غير تأثير للقضاء في أيجاده ، ولا سلب مكلف قدرة الامتناع عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء

الاصل الرابع : قال الأمام الحجة : انه تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتطول بتكليف العباد ، وليس الخلق والتكليف واجبا عليه ، ^(١) وقالت المعتزلة وجب عليه ذلك لما فيه

(١) ندعى في هذا الاصل : « أنه يجوز لله تعالى ألا يخلق الخلق ، وانه - اذا خلقهم - فليس لانه أمر وجب عليه ، وان له سبحانه أن يكلف عبده ، وأنه - اذا كفرهم - فليس تكليفه اياهم بسبب أنه أمر يجب عليه فعله » وخالف في ذلك طائفة من المعتزلة فقالت : يجب على الله أن يخلق الخلق ، ويجب عليه بعد خلقهم أن يكلفهم واستدل أهل الحق على دعواهم بأمور (الاول) : أن المفهوم الذي يتصوره العقل من

من مصلحة العباد ^(١) اه ، وقل من يذكرونهم ايجاب ابتداء الخلق ، بل اذا خلق العبد وكلف وجب اقداره وازاحة عله ، وكل ما كان

لفظ الواجب شيئا أحدهما الذي ينال تاركه ضرر عاجل أو آجل وثانيهما ما يتسبب عن تركه محال ، والاول هو معنى الواجب الشرعي ، والثاني هو معنى الواجب العقلي ، وليس يمكن تصور أحد هذين المعنيين بالنسبة له سبحانه اذا لحاق الضرر لله تعالى محال ، وليس في ترك الخلق وترك التكليف محال ، (الأمر الثاني) أنه تعالى قادر حكيم له تمام القدرة وكال الارادة يتصرف ولا معقب لحكمه وتنفذ مشيئته ولا راد لقضائه ، وقدار تكز في العقول وثبت عند أرباب النهي أن من كان هذا شأنه لم يجب عليه شيء ، فإن ايجاب شيء عليه يقتضي أن يكون مقسورا مجبرا ، تعالى الله عما يقولون علوا كثيرا

(١) حسب المعتزلة أن تعليمهم الوجوب عليه سبحانه بأن مصلحته غير عائدة عليه بل الفائدة في الأيجاب ترجع إلى الخلق - : ينفي عنهم قبح دعواهم وشناعتهم ، وجهلوا أن قولهم لمصلحة الخلق إنما هو تعليل وان الحكم المعلن هو الوجوب ونحن نطالبهم بتفهم الحكم فلا يفيدهم ذكر العلة ، ومخلص هذا الكلام انا لانزال نسائلهم عن معنى قولهم أنه وجب لفائدة الخلق ، وما معنى الوجوب ، ونحن لا نفهم من الوجوب الا المعنيين اللذين ذكرناهما وهما منعمان ، فإن أرادوا معنى آخر فليفسروه أولا ثم ليذكروا علمته فعسا نا الا نشكره عليهم ، ونحن لا نشكر أن مصلحة الخلق والتكليف راجعة الى العباد وانما نشكر المعلن بهذه العلة على أنه قد يقال : كيف يكون الخلق على الحال التي نشاهدها هو مصلحة العباد ، وهلا خلقهم في الجنة متنعمين

أصلح ما يمكن له في الدنيا والدين أو في الدين فقط ، مذهباً لهم ،^(١) قال إمام الحرمين بعد نقل ما ذكرنا عن البصريين : فقد لا يعترضهم الهم ولا ينزل بساحتهم الألم ولا ينتابهم الضرر ولا يغشاهم الغم ! فإن هذا الخلق المشاهد مما لا يخلو عن الآلام والمتاعب حتى لقد تمنى كثير من العقلاء العدم فقد قال بعضهم : « ليتني كنت نسياً منسياً » وقال آخر : « ليتني لم ألك شيئاً » وليت شعري كيف يستجيز عاقل لنفسه أن يقول للخلق في التكليف فائدة ، والتكليف والفائدة متناقضان فأنما معنى الفائدة نفى الكلفة والتكليف في عينه الزام كلفة !! فإن قيل : فائدة التكليف ما يلزم القيام به من الثواب ، قلنا : أفأكان قادراً على إيصال هذا الثواب إليهم من غير تكليف ؟ ولوزعم زاعم أن الثواب إذا وصل إلى المرء عن استحقاق له وأهلية بسبب قيامه بما يستدعيه من التكليف كان ألد لنفسه وأوقع فيها من أن يدركه بالامتنان عليه لكان هذا الزاعم مأفوناً ضعيف العقل منخلعاً عن الغريزة فاقد الصواب ، لا مور (أحدها) أنه انتهى إلى التكبر على الله عز وجل والترفع عن احتمال منته (وثانيها) أنه استثقل المقام أبد الآباد في الجنة ولو من غير تقدم تعب ولا تكليف ، (وثالثها) أنه زعم أن الثواب بعد التكليف يكون مستحقاً له ، وهو أمر باطل سيتبين نقيضه إن شاء الله

(١) ذهب البغداديون منهم إلى أنه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده في الدين والدنيا بمعنى الأوفق في الحكمة والتدبير ، وذهب البصريون إلى وجوب الأصلح في الدين فقط بمعنى الانفع ، واتفق الفريقان على أنه يجب على الله إقدار العبد وتمكينه ، وعلى أنه تعالى فعل بكل أحد غاية مقدوره

يتوهم متوهم أنه يجب عليه تعالى الابتداء بأكمال العقل لأجل التكليف وليس هذا مذهباً لهم ، فالذي ينتحله البصريون أنه تعالى متفضل بأكمال العقل ابتداء ولا يجب عليه إثبات أسباب التكليف اهـ ، ثم قال الحجة رداً عليهم : المراد بالواجب أحد أمرين : إما الفعل الذي في تركه ضرر . إما أجل كما يقال يجب طاعة الله ، أو عاجل كما يقال يجب على العطشان الشرب كيلا يموت ، وإما أن يراد به الذي عدمه يؤدي إلى أمر محال كما يقال : وجود المعلوم واجب ، إذ عدمه يؤدي إلى محال وهو أن يصير العلم جهلاً ، فإن أراد الخصم المعنى الأول فقد عرّضه تعالى للضرر ، أو الثاني فهو مسلم^(١) إذ بعد سبق العلم من الأصلح ، وعلى أنه ليس في مقدور الله تعالى لطف لوفعه بالكفر لا آمنوا جميعاً لأنه لو كان في مقدوره هذا اللطف ثم تركه لكان الترك بخلاً أو سفهاً ، ثم أن معترلة البصرة بينهم من اعتبروا في الأنفع جانب علم الله تعالى فأوجبوا عليه ما علم نفعه كالجبائي فلزمه ألا يخلق الله الكافر أو أن يميتة أو يسلب عقله قبل أن يبلغ سن التكليف ، ومنهم من لم يعتبر بذلك وزعم أن من علم الله منه الكفر على تقدير تكليفه فإنه يجب تعريضه للثواب فيلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً

(١) قال الحجة : « وليس في ترك التكليف وترك الخلق لزوم محال ألا أن يقال كان يؤدي ذلك إلى خلاف ما سبق به العلم في الأزل وما سبقت

لأبد من وجود المعلوم ، أو معنى ثالثا فهو غير مفهوم . انتهى ، واعلم أنهم يريدون بالواجب ^(١) ما ثبت بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي وهو هنا كمال القدرة والغنى مع انتفاء الصارف ، فترك المراعاة المذكورة مع ذلك بخل يجب تنزيهه تعالى

به المشيئة في الازل ، فهذا حق ، وهو بهذا التأويل واجب ، فإن الارادة اذا فرضت موجودة أو العلم اذا فرض متعلقا بشيء كان حصول المراد والمعلوم واجبا لاحالة « اهـ

(١) وقيل بل يريدون بالواجب ما هو مقتضى الحكمة مع القدرة على الترك وهذا المعنى باطل أيضا لان الاخلال بما تقتضيه الحكمة نقص وهو مستحيل على الله تعالى فيلزم أن يكون ترك مقتضى الحكمة مستحيلا لاستدعائه النقص وأن كان الترك بالنظر الى ذاته تعالى ممكنا فيكون صدور ما تقتضيه الحكمة لازما لذاته بسبب هذا الاقتضاء ، وهذا مذهب الفلاسفة الذين يقولون يصح صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى ولكن طرف الفعل لازم لذاته تعالى لاشتماله على المصالح واقتضاءه الحكمة ، وقيل معنى الوجوب ان عادة الله تعالى جرت بأنه يفعل البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في سائر العاديات ، وهذا المعنى أيضا باطل ، لأنه يستلزم أن يتصف كل ما أخبر به الله تعالى من أفعاله بأنه واجب عليه لأنه قد قام الدليل على أنه يفعل قطعا ، فد تضافت العقول على عدم تجويز الكذب في خبره تعالى ، ولكن المعتزلة أنفسهم لا يسمون مثل هذا واجبا

عنه ، فيجب ، أى لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه عما لا يليق ، وهذا هو المعنى الثانى الذى ذكره حجة الاسلام ، وظاهر تسليم الحجة رحمه الله أنهم اذا قصدوا « المعلوم يجب وقوعه » فهو صحيح ، ومراده تسليم إطلاق لفظ الوجوب فقط ، لامع موضوعه ، والا لزم أن كل أصلح يجب وقوعه ، لأن كل ما علم ^(١) وقوعه فهو الأصلح عندهم ، أذ لا يخفى أن كل مسلم دائما يقصد المبالغة في تنزيه البارى سبحانه بما ينسبه اليه فلا يمكن القول بوجوب الأصلح إلا مع القول بأن كل ما وقع في الدارين فهو الأصلح ، وصرح الامام بفهم هذا المعنى من كلام الكعبى ، وصرح بأنهم قالوا : أن تخليد الكفار في النار والأغلال أصلح لهم ، وكذا الأصلح للفسقة عندهم في الدنيا أن يلعنهم ويحبط أعمالهم ، حقيقة الخلاف في موضعين : كون كل واقع روى فيه الأصلح للعباد وأنه لو لم يكن كذلك كان نقصا ، ولزمهم خطأ ثالث فقالوا به ، وهو عدم قدرته على اصلاحهم وهدايتهم ، اذ كان من معلومه تخليد

(١) قد علمت أن هذا ليس رأيهم جميعا وأنه رأى طائفة من معتزلة البصرة فقط

في النار ووقوع خلاف معلومه محال ، فلا تتعلق القدرة به ، وقد قال تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا » إلى غير ذلك من الآيات المفيدة في الاستعمال العربي كون مقابل الواقع مما يدخل تحت قدرته تعالى ، وكونه لا يفعله على موافقة العلم لا يسلبه الأمكان الذاتي وذلك هو الذي لا تتعلق به القدرة ، فاستحالته لغيره لالذاته ، وليس لهم في هذا المطالب متمسك مستمسك ، (١)

ونحن ديننا أن الله سبحانه يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد ، لا يسأل

(١) نريد أن نبين لك أن المعتزلة - بناء على أصلهم - قد أوجبوا عليه تعالى أمورا عادة ، وأن نقفك عليها ثم نبطلها بوجوه مخصوصة بها وأن كان أبطال أصلها بما ذكرنا كافيا في الرجوع عليها بالنقض والبطالان فنقول : اعلم أنهم أوجبوا عليه اللطف ، وفسروه بأنه الفعل الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا يبلغ حد الألباء ، ومثاله بعثة الانبياء ، فأنا نعلم - بالضرورة - أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد من المعصية ، وانت لا تشك في بطلان هذا القول ولا تري بدامن الازورار بجانبك عنه ، إذا علمت أنهم لا يوجبون عليه تعالى أن يرسل في كل عصر نبيا ، وأن يجعل في كل بلد معصوما يأمر الناس بالمعروف وينهاهم عن المنكر ، وأن يجعل حكام الاطراف مجتهدين متفقيين ، مع ما في هذه الأمور من اللطف والتقريب من الطاعة والابعاد عن المعصية ، وأوجبوا عليه ان يثيب على الطاعة ويعاقب على المعصية ، واستدلوا على ذلك بشيئين ، الاول : ان الثواب

عما يفعل ، كل عوض وابتداء من الرزق فضل منه بلا استحقاق ، لا يقبض منه تركه اذا استحقاق ذلك أنما يكون لغير المملوك ، فأما المملوك بجملة هويته وقدرته وأفعاله كيف يستحق بعمله أجرا مستحق للعبد على الله بسبب طاعته فلا خلال به يكون قبيحا ، والقبض ممتنع على الله تعالى ، فيمتنع ترك الثواب ، فيلزمه وجوب ان يثيب المطيع ، والثاني : ان الله تعالى حين كلف عبده بأنواع التكليف إما أن يكون قد كلفه لا لغرض البتة وهو باطل لما انه يستلزم العبث وهو جد قبيح وخاصة بالنسبة إلى الحكيم القادر ، وأما ان يكون لغرض ، وحينئذ فأما ان يكون مرجع هذا الغرض إليه تعالى وهو باطل لتنزهه عن ذلك ، وأما أن يكون مرجعه إلى العبد في الدنيا أو في الآخرة فأما في الدنيا فهو مشقة بلا خطر ، وأما في الآخرة فأما أن يكون الغرض اضرار المطيع وهو قبيح من الجواد الكريم فوق انه باطل بالاجماع ، وأما ان يكون الغرض نفعه ، وهو المطلوب ، فان ايصال ذلك النفع حينئذ واجب لئلا يلزم نقض الغرض ، والجواب عما ذكره في الوجه الاول ان انفي ان يكون العبد مستحقا على الله شيئا ، ولئن لزم ان يكافأ على طاعته فليس يحتم ان يكون الجزاء ثواب الآخرة ، فان الطاعة التي كلف بها لا تكافيء النعم السابقة مع كثرتها وعظمتها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة إليها ، وما هذه الطاعة بأزاء النعم العميمة الا كمن يقابل نعمة الملك عليه بما لا يحصى العبد بتحريرك راسه او قيامه اذا قبل عليه ، فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب على المتفضل بالنعم واستحقاق العبد على المبتدئ بالكرم ، والجواب عما ذكره في الوجه الثاني اننا نختار ان التكليف

ورعاية مصلحة ، فضلا عما هو الاصلح . وهو مستحق عليه ، وغاية ما في منع الرزق أنه نوع إماتة ؛ وله تعالى أن يميتهم اتفاقا ، وليس يلزم . في تمام الكرم ونفي البخل للسيد - بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الأحسان إلى كل عبد ، بل هو سبحانه الحكيم يفعل ما هو

لا لغرض ونفي قولهم يلزم من عدم الغرض العيب ، او نختار أنه لنفع قوم كالمؤمنين وضرر قوم الكافرين ، ولئن سلم أنه لغرض فليس يلزم أن يكون على سبيل الوجوب والحث بل هو تفضل على الأبرار وعدل بالنسبة إلى الفجار الأمر الثالث أوجبوا عليه تعالى عقاب العاصي على معصيته زجرا عنها ، وزعموا أنه لو ترك عقابه لكان في ذلك التسوية بين المطيع والعاصي ، وذلك قبيح ، لانا نحكم بقبحه فيمن له عبدان أحدهما يطيع وأوامره ويجتنب محظوراته وينفذ اشاراته ويجري مع رغبته ورضاه والآخر على الضد منه وقالوا : أنه لو كان لا يعاقب العاصي لكان في هذا أذن للعصاة بارتكاب المعصية واغراء لهم به لانه تعالى قد ركب في الانسان شهوة القبائح ولو كان المكلف لا يقطع بانه يعاقب حتما على ارتكاب القبائح بل ظن انه يجوز ترك عقابه لسدر على الشهوات واستمر على ارتكاب القبائح ، ويجاب عما ذكره اولابانه لا يلزم من ترك العقاب على المعاصي التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي ، ويجاب عما ذكره من الأذن والاغراء بانه انما يلزم ذلك اذا لم يظن العبد ظنا راجحا انه يعاقب على المعصية فاما والذي ندعيه ان العقاب امر راجح يجوز تركه جوازا مرجوحا فلا يلزمنا شيء من ذلك ، وكيف يجب والعقاب حقه تعالى والاسقاط فضل منه ؟ ومن ذا الذي يحجر على

مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع لمن يشاء كما قال تعالى : « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » له سبحانه كمال الصفات من الكريم والمتجاوز والجواد وشديد العقاب ، وعدم بعضها نقص ؛ واقتضت هذه الصفات الكريمة متعلقات ، فانقسم الخلق

الله ان يتفضل وهو الكريم الجواد !!
الامر الرابع : أوجبوا على الله تعالى أن يعرض العبد عما يحدث له من الآلام ، والعرض عندهم هو النفع المستحق الخالي عن التعظيم والجلال قالوا : الألم ان وقع للعبد جزاء لما صدر عنه من سيئة كالألم الحد لم يجب على الله عوضه ، وان لم يقع جزاء لشيء صدر عنه فان كان من الله تعالى كالمرض وجب العوض عليه ، وان كان من مكف آخر كأن يضر به فأن كان للجاني حسنات أخذ الله من حسناته وأعطى الجاني عليه عوضا لا يلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما أن يصرف الجاني عن جنايته قبل أن يرتكبها وأما تعويض الجاني عليه من عنده بما يوازي ايلامه بحيث لا ينقص عنه ويجوز أن يزيده ، وقد اتفقوا على هذا المقدار ثم اختلفوا بعد ذلك فقال أبو هاشم وأتباعه : يجوز أن يكون العوض في الدنيا ولا يجب دوامه وقالت طائفة منهم العلاف والجبائي وكثير من متقدميهم : يجب أن يكون في الآخرة ويجب أن يدوم كالثواب لأن انقطاعه يوجب الماف يستحق بهذا الألم عوضا وهكذا فيتسلسل ، ويرد بأنه يجوز ألا يشعر بالانقطاع ، وأنت اذا تأملت في هذا الكلام ظهر لك أنه هذيان يشبه هذيان المحموم ، فقد جاوزوا في ذلك حدود الأدب مع الخالق جل شأنه ، وأوجبوا عليه ما ليس

الى شقي بعدله وسعيد بفضله ، مع أن الكرم والفضل تعلق بالكل
فأن الكافر منعم عليه في الدنيا - على رأى القاضى - بما خوله
إلا أن الاشعري قال: إذا كان ذلك قد حجبته عن الله تعالى فليس
بنعمة ، قال الله تعالى: « أيمسبون أن مانعهم به من مال وبنين نساوع
لهم في الخيرات ؟ بل لا يشعرون » لكن تكرر في القرآن حكاية
قول الانبياء للكفار: فاذكروا آلاء الله ، فالحق أنها في أنفسها
نعم ، وطغيانهم واقع باختيارهم ، وأن كانت سببا فلم تلجئهم ،
واختلف مشايخنا^(١) في أنه هل يستجاب للكافر دعوة ؟ فقل: لا ،

يرضى به حاكم قرية فضلا عن ملك في إقليم ، تعالى الله عما يقول المبطلون
علوا كبيرا

(١) اختلف مشايخ الحنفية في أنه هل يستجيب الله دعاء الكافرين أولا ،
فذهب جمهورهم الى أنه ممتنع مستدلين بقوله تعالى: « ومادعاء الكافرين
الا في ضلال » وبأن الكافر لا يدعوا الله تعالى اذ هو لا يعرفه فانه - وان اقربه
- قد وصفه بما لا يليق به وهذا الوصف بما لا يليق نقض للاقرار ، وذهب
أبو نصر الدبوسي وأبو القاسم الحكيم الى أن اجابة الله تعالى لدعائه جائزة ،
قال الصدر الشهيد: وبه يفتي ، مستدلين بقوله عليه الصلاة والسلام فيمارواه
ابن حبان والحاكم وصححه عن أبي ذر « قلت : يا رسول الله ، ما كانت صحف
ابراهيم ؟ قال : كانت أمثالا كلها ، أيها الملك المسلط المبتلي المغرور أني لم أبعثك

ولا أمر الدنيا فما قد يقع عند دعائه كان منجزا في علم الله تعالى له غير
معلق فيه بدعائه ، وقيل : نعم في أمر الدنيا ، ومع هذا فرحمته
سبقت غضبه ، حتى ان مظاهر الكرم والجود والرحمة من عباده
أكثر ، أرأيت أهل النار أكثر حصي^(١) من أهل الجنة من
الحور والولدان ومؤمني الجن والانس ومن الملائكة وهم منذ آلاف
لا تحصى من السنين يرد منهم كل يوم سبعون ألفا الى البيت
المعمور ثم لا يعودون اليه أبدا ؟ قال الحجة في دفع قولهم : أذالم
لتجتمع الدنيا بعضها على بعض ولكني بعثتك لترد عني دعوة المظلوم فأنى
لا أردها ولو كانت من كافر » وبقوله تعالى في قصة ابليس : « قال : رب
أنظرني الى يوم يبعثون ، قال : إنك من المنظرين » وهذه دعوة من ابليس
واجابة منه جل شأنه ، وربما قيل ان الكافر في الحديث ليس هو تقيض
المؤمن وانما المراد به الذي يكفر النعمة أى يحجدها ، ونمى أن الذي في
الآية اجابة لدعاء ابليس ، بل هو أخبار منه تعالى عما سبق في قضائه من
تأخيره الى يوم القيامة ، ولكن يعكر على هذا موقع الفاء في قوله تعالى :
« فأنتك من المنظرين » التي تدل على ترتيب هذا الكلام على دعاء ابليس ،
وقيد قوم جواز الاجابة بأمر الدنيا من قبل أنها عامة شاملة للمؤمنين وغيرهم
دون أمور الآخرة لأن رحمته تعالى فيها خالصة للمؤمنين
(١) تقول: بنو فلان أكثر حصي من بني فلان، أي أكثر عددا، قال الأعشى
ولست بالا أكثر منهم حصي وإنما العزة للكافر

يتضرر بترك مصالحة العباد لم يكن للوجوب معنى في حقه؛ ثم مصالحة العباد في أن يخلقهم في الجنة لا في دار البلاء معرضين لخطر العقاب، وأنت قد علمت أن معنى هذا الوجوب عندهم كونه لا بد من وقوعه، وفرض عدمه فرض محال؛ لاستلزامه المحال وهو اتصافه بما لا يجوز عليه على زعمهم، فلا يكون بهذا الوجوب معرضا للضرر، لأن التعريض له إنما يلزم لو كان الأيجاب مبنيا على التخيير في فعل ذلك الأمر الواجب وتركه، وليس هذا كذلك، لأن حاصل كلاً منهما فيه سلب قدرته عن ترك ما هو الأصح، لا انتفاء قدرته عن الاتصاف بما لا يليق به، فلذا حكموا بأن كل ما علم كونه من خلود أهل النار فيها ولعن الفساق وحبط أعمالهم - على قولهم - هو الأصح، فقولهم يجب الأصح كقولنا يجب أن لا يتصف سبحانه بنقص، ويجب وقوع وعده تعالى، فالسبيل إلى دفعهم إنما هو منع كون كل واقع هو الأصح لمن وقع له، ومنع لزوم ما لا يليق به بتقدير أن لا يعطى الملك العظيم كل فرد من العبيد أقصى ما في وسعه أو مصاحته جبرا بعد أن عرفه طريقها وأقدره ولم يجبره على خلافها، وليس ذلك صادرا إلا عن نقص في الغريزة،

وكذا كون الخلود في النيران أصح لمن فعل به ذلك من مشاهدة جمال رب العالمين في أعالي الجنان أو من مجرد الجنان؛ وهذا أنكار للضروريات، ومن مشهور دفعهم مناظرة الأشعرى^(١) مع الجبائي، وكان الأشعرى تلميذه وعلى مذهبه فتاب وصار أماما في السنة، قال له: لو أن صبيا مات فرأى منزلة رفيعة لباليح مسلم فقال يارب لم تدم حياتي حتى أبلغ فأجهد فأنال مثله؟ قال يقول الله تعالى

(١) اشتهر عند علماء الكلام أن المناظرة التي جرت بين الجبائي أحد رءوس المعتزلة وتلميذه - يومذاك - الشيخ أبي الحسن الأشعرى كانت في شأن ثلاثة أخوة مات أحدهم صغيرا وشب الثاني على الطاعة وكبر الثالث في المعصية قال أبو الحسن: ما تقول في أخوة ثلاثة من شأنهم كيت وكيت؟ فقال الجبائي: أما الصغير فلا يثاب ولا يعاقب، وأما الكبير الذي نشأ مطيعا فيثاب، وأما الثالث فيعاقب، قال أبو الحسن: فإن قال الذي مات صغيرا لربه: يارب هلا عمرتني فأعمل صالحا فأدخل الجنة كما دخلها أخي المطيع! قال الجبائي فيقول له ربه: كنت أعلم أنك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار قال أبو الحسن: فإن قال الثالث: يارب لم عمرتني ولم تمتني صغيرا لئلا أذنب فلا أدخل النار؟ فهت الجبائي وعجز عن الجواب، فترك الأشعرى مذهبه، وكان هذا أول ما خالف فيه الأشعرى المعتزلة ثم اشتغل من بعد ذلك بهدم قواعدهم وتشديد مباني الحق

له : علمت أنك لو بلغت عصيت فكان الأصلح لك الموت في الصبا ، فقال : فينادى الكفار من دركات لظى يا آلها ما علمت أنا إذا بلغنا عصينا فهلا أمتنا في الصبا ؟ ! فانتقطع الجبائي وتاب الإمام الأشعري ، واستغنى بهذا عما ذكره في الأصل السابع الأصل الخامس : في الحسن والقبح العقليين ، لانزاع في (١) استقلال العقل بأدراك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص

(١) اعلم أنه قد كثر الكلام في هذا الأصل ، وتشعبت فيه مناحي الجدل ، وطال القول في أصل الدعوى وبيان مكان النزاع منها والاستدلال للرأي الموافق للحق الجارى على طريق أهل الإيمان الراجح واليقين الصحيح ، وليس يصح لنا أن نخوض فيما خاض فيه المتكلمون من غير أن نقفك على مقدمة إذا أنت وعيتها وجعلتها نصب عينك^٢ سهل عليك فهم ما بعدها إن شاء الله ، ثم نردفها بذكر الدعوى والنزاع فيها والاستدلال لها ، فانه إنما كثر الخبط وتتابع اللجاج لأن المتكلمين لم يحصلوا معنى الألفاظ الواقعة في الدعوى واختلاف الاصطلاحات فيها ، وكيف يتخاطب خصمان في أن هذا الشيء حسن أو قبيح ما لم يفهما معنى الحسن والقبح ، فلا بد من الوقوف على معنى الحسن والقبح فان هذين اللفظين مشتركان ومثار الأغاليط أجمالهما والوجه في أمثال هذه المباحث أن نطرح الألفاظ ونحصل معانيها في العقل فنقول :

الفعل - بالنظر الى حفظ فاعله منه - ينقسم الى ثلاثة أقسام : (الأول)

كالعلم والجهل ؛ ورد الشرع أم لا ؛ وبمعنى ملائمة الغرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة الى أعدائه وأوليائه ، وانما النزاع في استقلاله بدركه في حكم الله تعالى : فقالت المعتزلة : نعم يجزم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع على وجه ينتهض سببا للعقاب إذا أدرك

الذي يلائم غرضه ويوافقه ويجرى معه (الثاني) الذي ينافر غرضه ولا يلتئم معه (الثالث) الذي لا يكون لفاعله فيه غرض يصح أن يوافق غرضه أو ينافره ، وهذا الانقسام مما تشهد بصحته بديهية العقل ولا تجحده ، ولا تستطيع الزيادة عليه ، فان فعل الفاعل الفعل لغرض وكان هذا الفعل يتمشى مع ذلك الغرض ولا يعانده كان الفعل حسنا في حق فاعله ولا معنى لحسنه ألا انه وافق غرضه ، وأن فعله لغرض ولم يكن ملائما لهذا الغرض كان الفعل قبيحا بمعنى أنه منافر للغرض منه ، وأن فعل لغرض فهو عابث ، وان نظرنا الى غير الفاعل وربطنا الفعل بمن لا يفعله كان حسنا اذا وافقه وقبيحا اذا نافر ، فان وافق واحدا ونافر آخر فهو - بالنظر الى من وافقه - حسن - وبالنظر الى من نافر - قبيح ، فالحسن والقبح أمران اضافيان لتفسيرهما بالموافقة والمخالفة وهما أمران اضافيان ، وربما وافق الفعل الشخص من جهة ونافره من جهة أخرى فهو حسن من الجهة التي وافقه فيها وقبيح من الجهة التي نافر فيها

هذا معنى الحسن والقبح ، وللمتكلمين فيهما اصطلاحات ثلاثة (الأول) أن الحسن كل ما يوافق الغرض عاجلا كان أو آجلا والقبح خلافه (الثاني)

قبحة وبثبوت حكمه - جل ذكره - فيه بالايحباب له والثواب بفعله والعقاب بتركه إذا أدرك حسنه على وجه يستلزم تركه قبحا كشكر المنعم ، وهذا بناء على أن للفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتين أو لصفة فيه ، قد يستقل بدركهما العقل فيعلم حكم الله تعالى باعتبارهما

أن الحسن هو ما يوافق الغرض في الآخرة وهو الذي حسنه الشارع وحث عليه ووعد بأثابة فاعله والقبیح خلافه (الثالث) أن الحسن هو فعل الله كيفما كان مع أنه لا غرض في حقه بمعنى أنه لا تبعة عليه فيه ولا لائمة وأنه يفعل في ملكه - الذي لا يساهم فيه - ما يشاء

هذا كلام الامام الحجة في تفسير الحسن والقبیح وبيان منشأ الخلاف بين المتكلمين ، وأنت تراه قد جعل محط الخلاف بينهم في متعلق الغرض وعنده أنه لا خلاف بين أحد من المتكلمين في أن الشيء الحسن هو الذي يوافق الغرض والشيء القبيح هو الذي لا يوافقه وإنما الخلاف بينهم في هذا الغرض هل هو عام بحيث يتناول الدينوى والأخروى أو هو خاص بالأخروى على ما سبق تمسييره ، وقال غير الامام الحجة : إن الحسن والقبیح يطلقان - عند أهل الحق - باعتبارات ثلاثة اضافية غير حقيقية (الأول) أن الحسن هو ما وافق الغرض والقبیح ما خالفه وليس ذلك أمرا ذاتيا لاختلافه وتبدله بالنسبة الى اختلاف الأغراض بخلاف اتصاف المحل بالسواد والبياض مثلا (الثانى) أن الحسن ما أمر به الشارع وأثنى على فاعله والقبیح بخلافه وذلك أيضا مما يختلف باختلاف ورود أمر

فيه ، وقد لا فلا يحكم بشئ حتى يرد الشرع ، كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال ، وقالت الاشاعرة قاطبة : ليس للفعل نفسه حسن ولا قبح وإنما حسنه ورود الشرع بإطلاقه وقبحه وروده بمظهره ، وإذا ورد بذلك فحسناه أو قبحناه -

الشارع في الأفعال (الثالث) أن الحسن ما فاعله - مع العلم به ، والقدرة عليه - أن يفعله ومعنى هذا انه لا حرج عليه في فعله ، والقبیح في مقابلته وظاهر أن هذا أيضا مما يختلف باختلاف الاحوال ، وذهب المعتزلة والكرامية والخوارج والبراهمة والثنوية الى أن الأفعال تنقسم الى حسنة وقبيحة لذواتها لكن منها ما يدرك حسنه وقبحه : بضرورة العقل كحسن الأيمان وقبح الكفران ، أو بنظره كحسن الصدق والمضرو قبح الكذب النافع ، أو بالسمع كحسن العبادات ، فقد جعل الخلاف راجعا الى أن الحسن هل هو صفة ذاتية للشيء أو هو أمر اضافى ليس لازما له ، وقد يعود الكلامان الى بعضهما مع شيء من التمحل ، وقد جعل مؤلف الكتاب الخلاف دائرا على أنه هل يستقل العقل بدرك الحسن في الفعل فيحكم بأنه حسن أو لا يستقل بذلك فيتوقف حتى يرد الشرع بحسنه أو قبحه ، وأنت - إذا تأملت - ترى أن استقلال العقل وعدم استقلاله أمر آخر يتفرع على الحسن والقبیح ولذلك فانه قد قال أخيرا « وهذا بناء على أن للفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتين أو لصفة فيه » وجعل صاحب المواقف - بعد أن نقي الخلاف في المعنيين الأولين اللذين ذكرهما المؤلف - محل النزاع في الحسن

بهذا المعنى - فحله - بعد ورود الشرع ، بالنسبة الى الوصفين - كحاله قبل وروده ، فلا يجب قبل البعثة شئ لا إيمان ولا غيره ، ولا يحرم كفر ، وقالت الحنفية قاءبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذى قالته المعتزلة ، ثم اتفقوا على نفي ما بذته

بمعنى الذى يتعلق به الثواب والمدح ، وفى القبيح بمعنى الذى يتعلق به العقاب والذم

إذا تبين لك هذا فاعلم ان الخلاف بينهم على مراتب : (المرتبة الأولى) فى ماهية الحسن والقبح (المرتبة الثانية) فى الحاكم هل هو الشرع وحده على معنى أنه قبل وروده فلا حكم ، أو للعقل أن يستبد بالحكم وينفرد ببيانه مدة عدم ورود الشرع ، ومن هذه المرتبة شكر المنعم هل يجب عقلا أولا يجب حتى يأذن به الشرع

فأما عن المرتبة الأولى فقد علمت مما تقدمنا به اليك ما يقنعك ونحن نزيدك تفصيلا ، فاعلم أن الحسن عند أهل الحق ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح وكفعل الله سبحانه وتعالى ، وأما فعل البهائم فلا يوصف بالحسن ولا بالقبح اتفاقا ، وأما فعل الصبي فمختلف فيه ، والقبيح ما نهى عنه شرعا نهى تحريم أو تنزيه ، وقال المعتزلة : للشئ فى نفسه مع قطع النظر عن الشرع - جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله المدح والثواب أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله الذم والعقاب ، ثم ان هذه الجهة التى تحسن أو تقبح قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع

المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل : من القول بوجوب الاصلاح على ما قدمناه - ووجوب الرزق ، والثواب على الطاعة ، والعوض فى ايلام الاطفال والبهائم ، ووجوب العقاب بالمعاصى ان مات بلا توبة ، بناء على منع كون مقابلاتها خلاف الحكمة ، بل ماورد به

وقبح الكذب الضار فان كل أحد يفهم هذا ويحكم به بلا توقف ولا نظر ، وقد تدرك بالتأمل والنظر كما فى حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يدركها العقل - لا بالضرورة ولا بالنظر - ولكن اذا ورد الشرع بالفعل علم أن فيه جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان واذا ورد بالترك علم أن فى الفعل جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال فأدراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهييه وأما كشفه عنهما فى القسمين الأولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره ، ثم اختلف المعتزلة : فذهب الأوائل منهم الى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما ، وذهب بعضهم الى اثبات صفة حقيقية فى الفعل توجب فيه الحسن أو القبح ، وذهب أبو الحسين من متأخريهم الى أن فى القبيح صفة مقتضية لقبحة وليس فى الحسن صفة تقتضى حسنه بل مجرد انتفاء الصفة المقبحة منه كاف لثبوت الحسن فيه

وقد يطول بنا القول اذا نحن حاولنا أن نقفك على أدلة كل فريق ، فنكتفى بهذه الاماعة ، ونحيلك على المطولات التى وضعت لهذا الغرض وأما عن المرتبة الثانية : فاعلم أنهم اتفقوا على استقلال العقل بادراك الحسن والقبح اذا فسرنا الحسن بأنه صفة الكمال والقبيح بأنه صفة

السمع : من وعد الرزق ، والثواب على الطاعة ، وألم المؤمن وطفله ، حتى الشوكة يشاكها محض فضل وتطول منه ، لا بد من وجوده لو عده ، لا نحصى ثناء عليه سبحانه ، هو كما أثنى على نفسه ، وما لم يرد به سمع كتعويض البهائم لم نحكم بوقوعه ، وإن جوزناه على

النقص ، وكذلك إذا فسرنا الحسن بأنه الفعل الذي يلائم الغرض والقيح بأنه الفعل الذي يخالف الغرض ، واختلفوا - في استقلال العقل بأدراك الحسن والقيح - إذا نحن فسرنا الحسن بأنه الفعل الذي يتعلق به المدح والثواب ، والقيح بأنه الفعل الذي يتعلق به الذم والعقاب ، وينحصر الخلاف بينهم في ثلاثة مذاهب (المذهب الأول) أنه لا يمكن أن يقضى العقل في فعل من أفعال العقلاء بحكم قبل ورود الشرع بتقرير الحكم في هذا الفعل ، وهذا مذهب الأشاعرة (المذهب الثاني) وهو ما جرى عليه المعتزلة : أن الأفعال الاختيارية تنقسم إلى ما يحسنه العقل وإلى ما يقبحه وإلى ما لم يقض العقل فيه ، فما أحسنه العقل : أن استوى فعله وتركه في النفع والضرر سموه مباحا ، وأن ترجح فعله على تركه فإن لحق الذم بتركه سموه واجبا سواء أ كان مقصودا لنفسه كالإيمان أو لغيره كالنظر المؤدى إلى معرفة الله تعالى ، وإن لم يلحق الذم بتركه سموه مندوبا ، وما يقبحه العقل : أن التحقق الذم بفعله سموه حراما ، وإن لم يتحقق بفعله ذم فهو مكروه ، واختلفت كلمتهم فيما وقف فيه العقل فلم يقض بحسنه كما لم يقض بدمه : فمنهم من حظره ، ومنهم من أباحه ، ومنهم من وقف عن الأمرين ، وقالوا : إن هذه الأنواع كلها يقضى فيها العقل بمجردده وبدون حاجة إلى توقيف الشرع له ، بل

ما سئد كره ، ولا أعلم أحدا منهم جوز تكليف ما لا يطاق ، واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتها في فعل حكم الله في ذلك الفعل تكليفي : فقال الأستاذ أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند : نعم وجوب الإيمان بالله ، وتعظيمه ، وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه ، وتصديق النبي عليه السلام ، وهو معنى شكر النعم ، وروى في المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله : « لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السموات والأرض » وعنه : « لو لم يبعث الله رسولا لوجب على

استوجبوا - إذا جاء الشرع - أن يجيء على وفق ما اقتضاه العقل ، واستلزموا أنه يجب على الله ألا يفعل القبيح الذي قضى العقل بقبحه ، وأنه يجب على الله أن يخلق الخلق ، وأن يكلفهم ، وأن يثيب طائعهم ، وأن يعاقب عاصيهم ، وأن يفعل لهم ما هو الأصلح لهم ، وأن يعوض عن الآلام ، إلى آخر ما ذكرناه لك مفصلا في تعليقاتنا على الأصل السابق ، (المذهب الثالث) وهو مختار أبي منصور الماتريدي ومن تبع طريقه ، وهو الذي فهمه بعض العلماء من كلام أبي حنيفة ، ومباخصه أن العقل قد يستقل بأدراك الحسن والقبح فيدرك القبح المناسب لترتب حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سببا للعقاب ، ويدرك الحسن المناسب لترتب حكم الله تعالى في الفعل بالإيجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه ، وليس يخفى عليك أن هذا القول - وإن كان في ظاهره ما يوافق مذهب المعتزلة - يخالف مذهب إليه المعتزلة من وجوه : (أحدها) أن

الخالق معرفته بعقولهم » وتقل هؤلاء مذهب المعتزلة على خلاف المهيح الأول ، قالوا : العقل عندهم إذا أدرك الحسن والقبح بوجب نفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما ، وعندنا الموجب هو الله تعالى والعقل آلة يعرف به ذلك الحكم بواسطة إطلاعه على الحسن والقبح الكائنين في الفعل ، وأشار بعضهم إلى أن مأخذ هذا النقل عنهم قولهم بوجوب الأصلاح عليه - تعالى عن ذلك - فانه إذا أدرك العقل القبح أوجب عدم وجوده منه تعالى ، قلنا : بل إذا علمه

المعتزلة قد قرروا أن العقل يدرك الحسن أو القبح في الفعل ويدرك الحكم المترتب على أحدهما من غير توقف على الشرع ، والماتريديّة قالوا العقل يدرك الحسن أو القبح ولا يقضي في شيء بمقتضى ما أدركه بل ينتظر ورود الشرع بهذا القضاء ، فالعقل - عند المعتزلة - حاكم ، وعند الماتريديّة آلة للبيان وسبب للحكم ، (الوجه الثاني) أن الماتريديّة لم يقولوا بما قال به المعتزلة مما استلزمه كلامهم (الوجه الثالث) أن العقل مدرك للحسن والقبح في جميع الأفعال عند المعتزلة على الوجه الذي قررناه وعند الماتريديّة لا يدركها في جميع الأفعال وإنما يدركهما في بعضها دون البعض ، وسيتكلم المؤلف على هذا فتفتن له ، ومما هو مندرج في هذه المرتبة شكر المنعم : فقال أهل الحق إن شكر المنعم لا يجب عقلا بل ينتظر ورود السمع بوجوبه ، وخالف في ذلك المعتزلة فقالوا يجب عقلا ، ونحن نجمل لك الاستدلال لهذا كله مخافة أن يطول بنا القول ، فنقول :

عندهم علم وجوبه الثابت في نفس الأمر ، أعني استحالة عدمه على زعمهم ، فالحاصل أن العقل إذا أدرك الحسن على الوجه الذي ذكرنا في فعل يصح نسبته إليه تعالى وإلى العباد كإيصال رزق الفقير أدرك وجوب وقوعه منه سبحانه ، أي لا بد منه لاستحالة غيره ، وأدرك أمره سبحانه عباده بذلك الحسن كالزكاة بناء على اختيارهم ، بخلاف وجوبه عليه بالمعنى الذي قالوا ، حيث لا يمكن ترك مقتضاه ، وإن كان لا يليق نسبته إلا إلى العباد أدرك انفرادة تعالى بإيجابه عليهم ، فظهر

استدل أهل الحق — على أن الحاكم على جميع الأفعال هو الله وأن العقل لا يستبد باثبات شيء من الأحكام ، وانه لا يجب شكر الله ولا معرفته حتى يأذن بهما — بوجوه : (الأول) إن العقل إن أوجب النظر وطلب المعرفة — مع اعترافه بأن ذلك مما لا فائدة فيه ، ولا نفع من وراءه عاجلا أو آجلا — فهو عبث يستدعيه الجهل ولا يأمر به العقل ، وإن كان يأمر بذلك ويوجبه — ارتقابا للفائدة ، ورجاء للنفع — فأما أن يظن هذه الفائدة عائدة على المعبود وراجعة إليه — سبحانه وتعالى — وهو خطأ وضلال وإما أن يظنها راجعة إلى العبد منتبهة إليه ، ولا يخلو من أن يحسب رجوعها في الحال أو في المال : أما في الحال فهو — لعدم دوامه — تعب ليس وراءه كبير فائدة ، وأما في المال فهو ظن لا دليل عليه ، إذ الغرض أنه لم يخبر به ممن لا يجوز كذبه ، ولعله لا يثاب بل يعاقب على فعله ، فالحكم بالثواب حماقة لا أصل لها

ان ليس للعقل سوى إدراك الحكم ، وقال أئمة بخارى منهم : لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة كقول الأشاعرة ، وحملوا المروى عن أبي حنيفة على ما بعد البعثة ، وهو ممكن في العبارة الأولى دون الثانية ، بعد قولهم بأن للفعل صفة الحسن والقبح ، اذ لا يمتنع عقلا أن لا يأمر البارى بالإيمان ولا يثيب عليه وان كان حسناً ولا ينهى سبحانه عن الكفر ولا يعاقب عليه وان كان قبيحاً ، والحاصل أن لا يمتنع عدم التكليف عقلا ، اذ لا يحتاج سبحانه الى الطاعة ويستكثر بها ويرتاح

لا يمتنع

الثانى أن شغل العبد نفسه بذلك تصرف فى فكره وقلبه وصرف لنفسه عن الملاذ والشهوات ، وهو عبد مربوب خلقت فيه شهوة وممكن من الملاذ ، فأى صارف صرفه عن هذا ؟ ولعل المقصود من خلقه أن يشتغل بشهوات نفسه ، واستيفاء نعم الله تعالى ، والا يتعب نفسه فيما لا فائدة لله فيه !!
الثالث : أن الانسان لو أراد أن يشكر ملكا من الملوك على نعمة أسداها اليه فبحث عن صفاته وأخلاقه ومكانه وموضع نومه مع أهله وجميع أسرار الباطنة لما استحق بذلك إلا القتل إذ ماله ولهذا الفضول ومن هو حتى يبحث عن أسرار الملوك وصفاتهم وأفعالهم وأخلاقهم ولما ذللا يشتغل بما يهمه ويعنيه ؟! فالذى يطلب معرفة الله تعالى — من غير أن يندب الي ذلك — كأنه يطلب تعرف دقائق صفات الله تعالى وأفعاله وحكمته وأسراره فى أفعاله وكل ذلك مما لا يؤهل له الا من كان له منصب فمن أين عرف هذا الفضولى أنه مستحق لهذه المكانة مستأهل لتلك المنزلة ؟

لشكر ، ولا يتضرر بالعصية ولا يأخذ حنق فيتشفى بالعقاب ، على أن تسميتها طاعة ومعصية تجوز إذ هما فرع الأمر والنهى ، بل يجوز العقل العقاب بذكر اسمه شكراً له ، فلو لا أنه أطلق بفضله ذكر اسمه سمعاً ووعد عليه خاف من القبح لعقله عظمة كبريائه وجلاله من أن يسميه إذ يرى أنه أحقر من ذلك ، فسبحان من تقرب إلى خلقه بفضله وعظيم بره ، واذا لم يوجب العقل ذلك لم يبق الا السمع ، وقد قال الله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » نفي العذاب مطلقاً ، فتخصيصه بعذاب الدنيا خلاف اللفظ بلا موجب ، وقال سبحانه فى شأن الكفرة : « كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير » وفى أخرى : « ألم يأتكم رسل منكم » بل بموجب عقلى ، وهو أن أول الواجبات كالنظر لو لم يكن عقلياً لزم إخماد الأنبياء ، واذا وجب عقلاً ^(١) وجب الايمان عقلاً لأن

(١) هذا اعتراض ورد على الأشاعرة ومن وافقهم من الحنفية ، وتقريره أن يقال لهم : لو لم يكن العقل مدركا وحاكما لآدى ذلك إلى إخماد الرسول فانه إذا جاء بالمعجزة وقال انظروا فيها فلمخاطب أن يقول له : إن لم يكن النظر واجبا فلا أقدم عليه ، وإن كان واجبا فيستحيل أن يكون مدركه العقل فى حين أن العقل لا يوجب ، ويستحيل أن يكون مدركه الشرع

العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح ، وأما الملازمة فلا أنه لو لم يجب
إلا بالشرع فقال المكلف لا يجب علي النظر بالعقل ، والشرع لا
يثبت في حق إلا بالنظر ، ولا أنظر - : لزم إخماسهم ، قلنا : هذا
كقول قائل لواقف : وراءك سبع ، فإن لم تنزعج عن مكانك قتلك ،
وان نظرت وراءك عرفت صدق قولي ، فيقول الواقف : لا يثبت
صدقك ما لم ألتفت ، ولا ألتفت ولا أنظر ما لم يثبت صدقك ، فيدل هذا
على حماقة هذا القائل وتهدفه للهلاك ، ولا ضرر فيه على المرشد ، فكذلك
النبي ^(١) يقول وراءكم الموت ودونه النيران إن لم تصدقوني بالالتفات

والشرع لا يثبت إلا بالنظر في المعجزة ، ولا يجب النظر قبل ثبوت الشرع ،
فيؤدي ذلك إلى أن لا تظهر صحة النبوة أصلا ، وبعبارة أخرى : أنه —
إذا لم يكن للعقل أن يثبت — لزم الدور في اثبات صدق النبي ، وذلك
لأن النظر فيها وإثباتها بالمعجزة متوقف على الشرع لأنه لا حكم إلا له ،
والأخذ بالشرع متوقف على صحة النبوة وصدق الإعجاز لتمييز النبي من
المتنبي ، فتوقف كل واحد منهما على الآخر

(١) هذا إشارة إلى جواب الاعتراض السابق ، وبيانه يتوقف على
إظهار معني الوجوب ، وهو ترجيح جانب الفعل على الترك بدفع ضرر
موهوم في الترك أو معلوم ، وإذا كان هذا هو الوجوب فالموجب هو المرجح
وهو الله تعالى فانه إذا ناط العقاب بترك النظر رجح فعله على تركه ، ومعنى

إلى معجزاتي ، فمن التفت عرف صدق ومن لا هلك ، فالشرع يحذر
عن النار ، والعقل يفيد فهم الخطاب فيجوز ما يقول ، والطبع
يستحث على الحذر من الضرر ، وقد يقال : مجرد التجويز المذكور

قول النبي صلى الله عليه وسلم : إنه واجب — : أنه مرجح بترجيح الله
تعالى في ربطه العقاب بأحدهما ، وأما المدرك فعبارة عن جهة معرفة الوجوب
لا عن نفس الوجوب وليس شرط الواجب أن يكون وجوبه معلوما ، بل
شرطه أن يكون علمه ممكنا لمن أراده ، إذا تقرر هذا فاعلم أن دعوة النبي
لمن أرسل إليهم معناها أنه يقول لهم : ان الكفر سم مهلك والايمان شفاء
مسعد — بأن جعل الله تعالى أحدهما مسعدا والآخر مهلكا — ويقول
أيضا : واست أوجب عليكم شيئا فان الإيجاب هو الترجيح ، والمرجح هو
الله تعالى ، وانما أنا مخبر عن كون الكفر سما والايمان شفاء ، ومرشد إلى
الطريق الذي يتبين به صدق وهو النظر في المعجزة فان سلكتم هذا
الطريق عرفت منجوتكم وان تركتموه هلكتم ، ومثاله طبيب انتهى إلى
مريض وهو متردد بين دواءين قد وضعا بين يديه فقال له : أما هذا فلا
تتناوله فانه مهلك للحيوان ، وأنت قادر على معرفته بأن تطعمه هذا السنور
فيموت على الفور فيظهر لك ماقلته ، وأما هذا فقيه شفاؤك وأنت قادر على
على معرفته بالتجربة وذلك بأن تشر به فتبرأ وليس يضيرني ولا يضير من
علمني الطب أن تهلك كما أنه لا ينفعني ولا ينفعه أن تبرأ ، فعند هذا لو سأله
المريض : أوجب على هذا بقولك أم بالعقل ؟ وما لم يظهر لي هذا لم اشتغل

ليس ملزوماً عقلياً للنظر ولا استحثاث الطبع بل قد لا ينساق اليه بغلبة الشهوة مع قوة النفس وسهوها ويعود المحذور ، فقد يجاب بل مقتضى ما ذكرتم وجوب النظر المستلزم لوجوب الإيمان عند دعوة النبي ، وبه نقول ، وهو لا يفيد وجوبه بلا دعوة ولا أخبار أحده وهو مطلوبكم ، والحاصل أن كل الوجوبات تثبت ابتداء

بالتجربة — : كان مهلكاً نفسه ولم يكن على الطبيب ضرر ، فكذلك النبي قد أخبره الله تعالى بأن الطاعة شفاء والمعصية داء وأن الإيمان مسعد والكفر مهلك وأخبره بأنه غنى عن العالمين — سعدوا أم شقوا — فانما شأن الرسول أن يبلغ ويرشد إلى طريق المعرفة ثم ينصرف فمن نظر فلنفسه بنى الخير ومن قصر فعلى نفسه جنى ، والذي يكشف عنك الغطاء في هذا أمر : هو أن الوجوب — كما ظهر لك — عبارة عن نوع رجحان في الفعل ، والموجب هو الله تعالى لأنه هو المرجح ، والرسول مخبر عن الترجيح ، والمعجزة دليل على صدقه في الخبر ، والنظر سبب في معرفة الصدق ، والعقل آلة النظر ، والفهم معنى الخبر ، والطبع مستحث على الحذر بعد فهم الحذر منه بالعقل ، فلا بد من طبع تخالفه العقوبة ويوافقه الثواب الموعود ليكون مستحث ، ولكن لا يستحث ما لم يفهم الحذر منه ولم يقدره ظناً أو علماً ، ولا يفهم الترجيح بنفسه بل بسماعه من الرسول ، والرسول لا يرجح الفعل على الترك بنفسه بل هو مخبر عن الله تعالى ، وصدق خبره إنما يبين بالمعجزة ، والمعجزة لا تدل إلا بالنظر ، والنظر إنما يتأق بالهقل

جبراً بحكم المالكية ، ولكن يتوقف تعلقها على فهم الخطاب بالأبلاغ ، وقد تحقق كل ذلك في حق من أخبره بذلك مخبر لا تنفاء الغفلة بذلك ، غير أن هذا التعلق في غير الواجب — الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة من الواجبات — يتحقق بعد ثبوت صدقه في دعوى النبوة ، وأما فيه نفسه فبمجرد الأخبار به ، لا يعذر في عدم الالتفات إليه بعد ما جمع له من الأبلاغ وآلة الفهم — وهو العقل المجوز لما ادعاه — لأنه جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل فلا يعذر فيه ، وثمرته هذا الخلاف في من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات : يخلد في النار على قول المعتزلة والفريق الأول من الحنفية ، دون الفريق الثاني منهم والأشاعرة ، وإذا لم يكن مخاطباً بالأسلام عند هؤلاء فأسلم هل يصح إسلامه؟ عند الحنفية نعم كإسلام الصبي الذي يعقل معنى الإسلام والتكليف ، وذكر بعض مشايخ الحنفية أنه سمع أبا الخطاب — من مشايخ الشافعية — يقول : لا يصح إيمان من لم تبلغه دعوة كإيمان الصبي عندهم ، والنظر في أصل المسئلة — أعني أن لفعل صفة الحسن والقبح في نفسه — طويل لا يليق بهذا المختصر

ومن فروع هذا الأصل ما ذكره الحجة - وهو مضمون الأصل الخامس - حيث قال : يجوز ^(١) لله أن يكلف عباده مالا يطيقونه ، خلافا للمعتزلة ، ولو لم يجز لاستحال سؤال دفعه وقد سألوا ذلك فقالوا : « ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به » ولأنه تعالى أخبر نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم بأن أبا جهل لا يصدقته ثم أمره

(١) ندعى هنا « أن لله تعالى أن يكلف العباد : ما يطيقونه ، وما لا يطيقونه » ونخالفنا في ذلك المعتزلة فقد ذهبوا الى إنكار أنه يجوز لله - سبحانه - أن يكلف عباده بما لا يطيقونه ، والكلام في هذا يستدعي بيان معني التكليف أولاً ، ثم نبين موضع الاتفاق وموضع الاختلاف ، فأما أولاً : فاعلم أن للتكليف في نفسه حقيقة ، وله مصدر يصدر عنه ، وله مورد يرد عليه ، وله شرط ، وله متعلق ، فحقيقته أنه كلام يصدر عن يفهم الى من يفهم في أمر يفهم بحيث يكون المخاطب به أدنى حالا من المخاطب (الأول بفتح الطاء والثاني بكسرها) ومصدره المكلف - بكسر اللام - ومورده المكلف - بفتح اللام - ويشترط في الأول أن يكون متكلماً من قبيل أن التكليف كلام فليس يمكن أن يحصل إلا من متكلم ، ويشترط في الثاني أن يكون فاعلاً للكلام فالكلام مع الجماد والمجنون لا يسمى خطاباً ولا تكليفاً ، وشرط التكليف أن يكون مفهوماً فقط ، وهل يشترط فيه أن يكون بأمر ممكن في قدرة المكلف أن يحصله أولاً يشترط فيه ذلك ؟ هذا هو محل الاختلاف . وقد علمت أن المتكلمين في ذلك على فرقتين : الأولى لا تشترط

بأن يصدق في جميع أقواله وكان من جملة أقواله أنه لا يصدق فكيف يصدق في أنه لا يصدق هذا محال . اهـ

ولا يخفى أن الدليل الأول ليس في محل النزاع وهو التكليف إذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يحمله جبلاً فيموت ، أما عند المعتزلة فبناء على جواز أنواع الايلاء بقصد العوض وجوباً ، وأما

أكثر من كونه مفهوماً وهم الجماعة من أهل الحق ، والثانية تشترط - فوق اشتراط الفهم - أن يكون المكلف به أمراً يمكننا وهم المعتزلة ، واعلم أن مالا يطاق على مراتب : (أدناها) أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو تعلق إرادته أو إخباره بعدم وقوعه والتكليف بهذا جائز بل وقع إجماعاً فإنه لو لم يكن كذلك لما كان العاصي بكفره أو فسقه مكلفاً بالإيمان وترك الكبائر ، بل يلزم عليه ألا يكون تارك المأمور به عاصياً أصلاً وهذه اللوازم قد علم بطلانها من الدين بالضرورة ، (وأقصاها) أن يمتنع الفعل لنفس مفهومه وذلك كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق وإعدام القديم ، وقد اختلف العلماء في تصور هذا النوع ، فمنهم : من قال بإمكان تصوره معللاً بأنه لو لم يمكن تصوره لما أمكن الحكم عليه بأنه ممتنع التصوه أو ممتنع الطلب أو نحوها فتمد علم أن الحكم على الشيء متفرع على إدراكه وتصوره ، ومنهم من قال بامتناع تصوره زاعماً أن طلبه يتوقف على تصوره واقعاً من قبيل أن الطاب لثبوت شيء لا بد أن يتصور أولاً مطلوبه على الوجه الذي يتعلق طلبه به ثم يطلبه بعد هذا التصور ، وتصور هذا النوع على وجه الوقوع

عند الحنفية المانعين منه أيضاً فتفضلاً بحكم وعده على المصائب ، ولا يجوز أن يكلفه أن يحمل جبلاً بحيث إذا لم يفعل يعاقب قال تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » وعن هذا النص ذهب المحققون - ممن جوزه عقلاً - من الأشاعرة إلى امتناعه سمعاً وإن جاز عقلاً ، وإيرادنا لهذا النص لا بطلان الدليل الثاني ، فإنه لو صح بجميع

والثبوت — ممتنع وذلك لأن ماهيته وحقيقته من حيث هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوراً له بل هو تصور لشيء آخر ويقرب هذا منك أن تنظر في حال من يريد أن يتصور أربعة بعنوان كونها عدداً غير زدوحى فهل ترى أنه يكون متصوراً للاربعة؟ وإذا علمت هذا فاعلم أن العلماء قد اختلفوا في جواز التكليف بهذا النوع فمن ذهب إلى أنه ممكن التصور أجاز التكليف به ، ومن ذهب إلى أنه مستحيل التصور منع التكليف به (والمرتبة الثالثة الوسطى) وهي أن يمتنع الفعل لا لذاته ولا يعلم الله بعدم وقوعه ونحوه ، بل لأن القدرة الحادثة — وهي قدرة العبد — لا تتعلق به في العادة : بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به أصلاً وذلك كخلق الجسم ، أو يكون من جنس ما تتعلق به لكنه من نوع أو صنف لا تتعلق به وذلك كحمل الجبل والطيران إلى السماء ، وهذا محل الخلاف الذي يقصده المؤلفون باطلاق مالا يطاق ، والقول فيه من جهتين : (الأولى) هل يجوز التكليف به أو لا يجوز ، (والثانية) بعد القول بجوازه هل وقع التكليف به أو لم يقع ، أما الثانية فقد اتفقوا جميعاً على أنه تعالى لم

مقدماته لزم وقوعه وهو خلاف صريح النص ، لا للاستدلال على عدم جوازه منه تعالى لأن ذلك بحث عقلي مبني على أن العقل يستقل بدرك صفة الكمال وضدها كما سندكره في آخر هذا الفصل فهذا نقض اجمالى ، والحل أن المراد بما لا يطاق المستحيل لذاته أو في العادة ، كما ذكرناه في التكليف بحمل جبل ، أما المستحيل باعتبار

يكلف أحداً بما لا يطيقه عادة وسندهم في هذا شيان : الأول الاستقراء ، والثاني خبره تعالى الممتنع كذبه وهو قوله جل شأنه : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » وأما الأولى فقد ذهب أهل الحق إلى تجويزه ومنعه المعتزلة لكونه قبيحاً عندهم ، وهذا هو الحق في تقرير الموضوع وبيان مواضع الاتفاق فيه والاختلاف ، ومنه يتبين لك أن استدلال جماعة من أهل الحق — على جواز التكليف بما لا يطاق رداً على المعتزلة — بأن الله تعالى قد كلف أبا جهل بالإيمان وكلف العصاة بالطاعة — : أمر ليس وارداً على محل متنازع فيه لأنهم متفقون على جواز ذلك ، واستدل الامام الحجة على هذا الأصل فقال : « وبرهان جواز ذلك أن استحالة لا تخلو : إما أن تكون لا متنازع تصوراتها كاجتماع السواد والبياض ، أو لأجل الاستقباح ، وباطل أن يكون امتناعه لذاته فإن السواد والبياض لا يمكن أن يفرض مجتمعا وفرض هذا ممكن ، إذ التكليف لا يخلو : إما أن يكون لفظاً وهو مذهب الخصم — وليس بمستحيل أن يقول الرجل لعبده الزمن : قم ، فهو — على مذهبهم — أظهر ، وأما نحن فإنا نعتقد أنه اقتضاء يقوم

سبق العلم الأزلى بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختاراً وهو مما يدخل تحت قدرة العبد عادة فلا خلاف في وقوعه كتكليف أبي جهل وغيره من الكفرة بالإيمان مع العلم بعدم إيمانه والأخبار به ، لما تقدم من أنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا جبره على المخالفة ومن فروعه أيضاً - وهو مضمون الأصل السادس - أن الله تعالى إيلاهم الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ولا ثواب لاحق خلافاً للمعتزلة^(١) حيث لم يجوزوا ذلك إلا بعوض أو جرم وإلا لكان ظالماً غير لائق بالحكمة ولذلك أوجبوا أن يقتصر لبعض

بالنفس ، وكما يتصور أن يقوم اقتضاء القيام بالنفس من قادر فيتصور ذلك من عاجز ، بل ربما يقوم بنفسه من قادر ثم يبق ذلك الاقتضاء ونظر الزمانة والسيد لا يدرى ويكون الاقتضاء قائماً بذاته وهو اقتضاء قائم من عاجز في علم الله تعالى وإن لم يكن معلوماً عند المقتضى فان علمه لا يحيل بقاء الاقتضاء مع العلم بالعجز عن الوفاء ، وباطل أن يقال بطلان ذلك من جهة الاستحسان فان كلامنا في حق الله تعالى وذلك باطل في حقه لتنزهه عن الأغراض ورجوع ذلك إلى الأغراض ، أما الانسان العاقل المضبوط بغالب الأمر فقد يستقبح ذلك ، وليس ما يستقبح من العبد يستقبح من الله تعالى . . اهـ »

(١) ندعى هنا : « أن الله تعالى قادر على إيلاهم الحيوان البريء الذي

الحيوانات من بعض ، قلنا : الظلم التصرف في غير الملك ويدل على جواز ذلك وقوعه وهو ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوانات من الذبح والعقر ونحوه ولم يتقدم لها جريمة ، فإن قالوا إنه تعالى يحشرها ويجازيها إما في الموقف أو في الجنة بأن تدخل في صور حسنة يلتذ برؤيتها أهل الجنة أو في جنة تخصها على حسب مذاهبيهم في ذلك قلنا : ذلك لا يوجب العقل فان جوز به ولم يرد به سمع فلا يجوز الجزم به ، وما ورد من الاقتصاص للشاة الجماء من الشاة القرناء - ان ثبت ، وهو أن يدخل الله عايبها قصاصاً أو يقتص فان ذلك لا يمنع العقل عندنا لكن لا نوجب منه تعالى وإن لم يثبت كفيينا أمره

واعلم أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق

لم يقدم جريمة ولا أسلف جنائية وليس يلزم عليه ثواب » ويخالفنا في ذلك المعتزلة ، بنوه على ماسبق تبينه من الحسن والقبح ، وزعموا أن مثل هذا الذي ندعيه قبيح والله تعالى منزه عنه ولقد ذكرنا لك فيما أسلفنا ما يكفي لنقض هذا المدعى ولكننا نتكلم هنا فنزيدك إيضاحاً ، وقد لزمهم - بناء على هذا - أن يدعوا أن كل برغوث ونملة أو ذى بعرك أو صدمة فان الله عز وجل يجب عليه أن يحشره ويثيبه عليه بثواب ، وذهب جماعة إلى

فهم - لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة مخالفا لهوى نفسه في رضا مولاه - أمتع ، بمعنى أنه يتعالى عن ذلك ، فهو من باب التنزيهات ، إذ التسوية بين المسيء والمحسن غير لائق بالحكمة في فطر سائر العقول ، وقد نص الله تعالى على قبحه حيث قال : « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون » فجعله سيئا هذا في التجويز عليه وعدمه ، أما الوقوع فقطوع بعدمه ، غير أنه عند الأشاعرة للوعد بخلافه وعند الحنفية وغيرهم لذلك ولقبح خلافه ، وقد تقدم أن محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين إدراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة الكمال ، وكثيرا ما يذهل أكابر الأشاعرة عن محل النزاع في مسئلتى التحسين

أن أرواحها تعود بالتناسخ إلى أبدان آخر وينالها من اللذة ما يقابل تعبها ، وهذا كلام من الفساد بحيث لا يحتاج إلى نقضه أو إقامة البرهان على ما يخالفه إذ تكفى النظرة العجلى في دفعه والأتیان على قواعده بالهدم ، ولكننا لا نرى بأسا من إزالة ما قد يحيك بصدرك فيلبس عليك ، فنقول : أما إيلام البرىء عن الجنابة من الحيوان والأطفال والمجانين فمقدور وهو واقع نشأته ونحس به فيبقى قول الخصم — إن ذلك يوجب عليه الحشر

والتقبيح العقليين ، لكثرة ما يشعرون في النفس أن لا حكم للعقل بحسن ولا قبح ، فذهب عن خاطرهم محل الاتفاق حتى تحير كثير منهم في الحكم باستحالة الكذب عليه لأنه نقص لما ألزم القائلون ^{بالاشاعة} بنفي الكلام النفسى القديم الكذب على تقدير قدمه - في الأخبارات ، وهو مستحيل عليه لأنه نقص ، حتى قال بعضهم - ونعوذ بالله مما قال - : لا يتم استحالة النقص عليه إلا على رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلى ، وقال إمام الحرمين : لا يمكن التمسك في تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لأن الكذب عندنا لا يقبح لعينه ، وقال صاحب التلخيص : الحكم بأن الكذب نقص : إن كان عقليا كان قولا بحسن الأشياء وقبحها عقلا ، وإن كان سمعيا لزم الدور ، وقال صاحب المواقف : لم يظهر لى فرق بين النقص

والثواب بعد ذلك — : بلا دليل ، ونعوذ به إلى معنى الواجب ، وقد بان أنه — بما ذكرنا من معانيه — مستحيل في حقه تعالى ، فان فسروه هنا بمعنى لم نذكره كان عليهم أن يبينوه لننظر فيه ، وإن زعم زاعم منهم أن ترك الحشر والثواب يتنافى مع كونه تعالى حكما ، قلنا له : إن الحكمة : إن أريد بها العلم بنظام الأمور والقدرة على ترتيبها فليس في ترك ما ذكرتم من السخف ما يناقضه ، وإن أريد بها أمر آخر فلسنا ندري ماهو ، ونحن

العقلي والقبح العقلي بل هو هو بعينه ، وكل هذا منهم للغفلة عن محل النزاع ، حتى قال بعض محققي المتأخرين منهم - بعد ما حكى كلامهم هذا - : وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلتى الحسن والقبح ، ثم قال صاحب العمدة من الحنفية : تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عندهم إلا أن السمع ورد بخلافه وعندنا لا يجوز اهـ والأول أحب إلى لا الثانى إذا أريد بالمؤمنين الفسقة لجواز أن يعذب على الذنب الذى أصر عليه أبدا كالكفر لولا النصوص الواردة بتفضله بخلافه ، ولأن الثانى من باب العفو وهو جائز في نظر العقل ، إلا أن صاحب العمدة لما اختار أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلا وخلافا للأشعرى كان امتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهبه ، ونحن لا نقول

لأن ثبت له تعالى الحكمة إلا على هذا الوجه ، وإن توهم منهم متوهم أن ترك هذه الأمور يجر إلى أن يكون الله - سبحانه - ظالما ثم لعب الشيطان بعقله فحسب أن ما ذكره صحيح فانطلق يبرهن لك على استحالة أن يكون الله جليت قدرته ظالما فذكر لك قوله تعالى « وما ربك بظلام للعبيد » فليس جوابنا عليه إلا بأن نرشده إلى التدبر في معني الظلم ليتبين له أنه لا يمكن أن يتحقق في جانب الله تعالى فإن الظلم منفي عنه بطريق السلب

بامتناعه عقلا بل سمعا ، وظنهم أنه مناف للحكمة - لعدم المناسبة - غلط قولهم تعذيبهم واقع لا محالة بالاتفاق منا فيكون على وجه الحكمة فعدمه على خلافها ، قلنا : هذا للقصور عن فهم مناسبة الشيء للضدين وهو ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه إذا ظفر به وعفوه عنه إظهارا لعدم الالتفات إليه تحقيرا لشأنه ، وقد قدمنا أنه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحق أيضا ليتشنى بالعقاب ، ثم قال : لا يوصف تعالى بالقدرة على الظلم والسفه والكذب لأن المحال لا يدخل تحت القدرة وعند المعتزلة يقدر ولا يفعل اهـ ولا شك في أن سلب القدرة عما ذكر هو مذهب المعتزلة وأما ثبوتها ثم الامتناع عن متعلقها فبمذهب الأشاعرة أليق ، ولا شك أن الامتناع عنها من باب التنزيهات فيسير

المحض ، كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن الريح ، والله المثل الأعلى ، وذلك من قبل أن الظلم إنما يتصور ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره ، ولا يتصور ذلك في حق الله تعالى ، أو يمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره ، ولا يتصور البتة أن يكون الإنسان ظالما في ملك نفسه مهما فعل إلا إذا خالف أمر الشرع فيكون ظالما بهذا المعنى ، فمن لا يتصور منه أن يتصرف في ملك غيره ولا يتصور منه أن يكون مأمورا لغيره فإن الظلم

العقل في أن أي الفصلين أبلغ في التنزيه عن الفحشاء: أهو القدرة عليه مع الامتناع عنه مختاراً، أو الامتناع لعدم القدرة فيجب القول بأدخل القولين في التنزيه،

هذا الذي ذكرناه يرجع إلى أمر الآخرة أم في الدنيا فلا نزاع في وقوع الأيلام، بل النزاع في إيجاب العوض باعتباره والحنفية لا يوجبونه خلافاً للمعتزلة ويعتقدون فيه حكمة الله سبحانه فقد تدرك كتكفير الخطايا ورفع الدرجات، قد تظن كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبودية ليتضرع فيتحقق بوصف العبودية لعز الربوبية «ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض» إلى قوله: «إنه بعباده خير بصير» والله تعالى وإن كان قادراً على رفع تلك المبعديات والردائل النفسية دون كلفة لكن حكمة الربوبية اقتضت حسن السعي وولوج المشقات في رضا المالك على التحقيق، وهذا مما يستحسنه العقل السليم، ويراه زيادة إحسان فيما ينبغي للعبد مع سيده ومالك رقه، ولهذا فضل على من لم يكن أحسن ألم مخالفة النفس في رضا الرب

مسلوب عنه لفقد شرطه المصحح له لا لفقده في نفسه. فان فسروا الظلم بمعنى غير هذا المعنى فهم مطالبون ببيانه وقبل أن يبينوه فلسنا نتكلم فيه لا بنفي ولا بإثبات. وهيئات أن يجدوا معنى مقبولا

وعن هذا ذهبنا إلى أن الاتقياء من بني آدم كالرسل وغيرهم أفضل من، الملائكة خواصهم كالأنبياء أفضل من خواصهم: وعوامهم كالصالحاء أفضل من عوامهم، وبناته أفضل من الحور بل روى أنهم يتهن عليهن فيقلن صمنا ولم تصمن، الخبر * ويكون أيضاً ابتلاء للغير بالغير إن كان مكلفاً فيترتب في حقه أحكام كظلم إنسان مثله أو بهيمة * قال مشايخ الحنفية: خصومة البهيمة أشد من خصومة المسلم يوم القيامة كخصومة الذمى وقد لا تدرك كما في البهائم ونحوها فيحكم بحسنه قطعاً ويعتقد فيه قطعاً حكمة قصرنا عن دركها فيجب التسليم له واعتقاد الحقية في فعله وترك الاعتراض، له الحكم والأمر لا يستل عما يفعل بحكم ربوبيته وكمال علمه وحكمته الباهرة التي قد يقصر عن دركها عقول الكمل والله يعلم وأنتم لا تعلمون وهم يستلون بحكم العبودية والمملوكية

واعلم أن قولنا له في كل فعل حكمة ظهرت أو خفيت ليس هو بمعنى الغرض إن فسر بفائدة ترجع إلى الفاعل فان فعله تعالى وخلق العالم لا يعلل بالأغراض لأنه ينافي كمال الغنى عن كل شيء «وإن الله لغني عن العالمين» وإن فسر بفائدة ترجع إلى غيره فقد تنفي أيضاً إرادته من

الفعل وقد تجوز ، والحكمة على هذا أعم منه ، وأما أحكامه فمعلقة بالمصالح ودرء المفاسد عند الفقهاء على ما يعرف في أصول الفقه
 ﴿الأصل التاسع﴾ : لا يستحيل بعثة الأنبياء خلافاً للبراهمة (١)
 قالوا : لا فائدة في بعثهم إذ في العقل مندوحة عنهم ، ومن المحققين من جعل القول باستحالتها قسماً لقول البراهمة ، قال المنكرون

(١) ندعى هنا : « أن بعثة الأنبياء جائزة وليست أمراً محالاً ولا واجباً » ونحالفنا في ذلك البراهمة والمعتزلة : أما البراهمة فزعموا استحالتها ، وأما المعتزلة فادعوا وجوبها

وقبل الكلام على بطلان دعوى الطائفتين وتدعيم عقيدتنا نريد أن نخوض في أمور نجد أنها أمر لازم لا مندوحة لنا عنه :

الأمر الأول في معنى النبي : وهو لغة قليل : مأخوذ إما من النبوة وهي ما ارتفع من الأرض ، والمناسبة بين معناه الاصطلاحي الذي سيأتي وبين معناه اللغوي على هذا أنه قد شرفه الله تعالى على سائر الخلق حتى ارتفعت منزلته وسمت درجته وعلت ربلته ، وهو على هذا فاعيل بمعنى مفعول والأصل فيه عدم الهمز ، وإما من النبأ ومعناه الخبر — والمناسبة أنه يخبر عن الله تعالى فهو — على هذا — فاعيل بمعنى فاعل والأصل فيه الهمز ، وإما من نبأ من مكان كذا إلى مكان كذا إذا خرج منه ، والمناسبة أنه ما جاء نبي بشريعة إلا عاداه قومه وأخرجوه وهو — على هذا أيضاً — فاعيل بمعنى فاعل والأصل فيه الهمز ، ويجوز أن يكون بمعنى مفعول ،

للنبوة : منهم من قال باستحالتها ولا يعتد بهم ، ومنهم من قال بعدم الاحتياج كالبراهمة ، وهو مخالف لقول الإمام الحجة وكثير ممن رأيت وكأنه لما كان حاصل دليلهم نفي الفائدة لأن ما جاء به إما موافق لمقتضى العقل فلا حاجة إليه أو مخالف فيترك ظن عدم الاستحالة ، لكن يبعد أن يخفى عليه أن نفيهم الفائدة في أفعال الله

ويطلق النبي في الشريعة على من اصطفاه الله تعالى واختاره ليلبغ أمره إلى خلقه وينذرهم بطشه ، وزعم الحكماء أن النبي من كان مختصاً بخواص ثلاثة الأولى : أن يكون مطلوعاً على الغيب لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقية كسب وتعليم وتعلم ، الثانية : كونه بحيث يطبعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة إلى بدل ، الثالثة : أن يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله بالوحى ، وفي ذلك كله نظر لا حاجة بنا إلى تقريره لئلا تشعب مناحي القول ويكثر الأخذ والرد فنحيلك على المطولات .

ومن هنا تستطيع أن تفهم معنى النبوة لغة واصطلاحاً ، فلا تغفل والله يتولاك

الأمر الثاني في بيان معنى المعجزة والاستدلال على إمكانها : أما تعريفها فهي أمر خارق للعادة من ترك أو فعل مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة ، وإنما أجزنا الأعجاز بأحد الأمرين — الفعل والترك — لأن الخارق للعادة كما يكون إثبات شيء يخالف المعتاد قد يكون ترك شيء على خلاف المعتاد

تعالى يوجب القول بالاستحالة عند هؤلاء وأضرابهم لاستحالة البعث وهو مالا فائدة فيه، والجواب أن العقل لا يهتدى إلى الأفعال المنجية في الآخرة كما لا يهتدى إلى تمييز الأدوية المفيدة للصحة من السمومات إلا بالطبيب، فالحاجة إليه كالحاجة إليه، ولأن العقل لا يستقل بالكل ويتردد في البعض، فما استقل به عضده

مثل أن يمسك عن الأكل والشرب مدة تخالف العادة مع حفظ الصحة والجسم، واشترطنا الاقتران بالتحدي: لتمييز الصادق من الكاذب فقد يتخذ الكاذب معجزة من مضي حجة لنفسه، ولتمييز المعجزة عن الإرهاص والكرامة أما الإرهاص فهو إحداث ما هو خارق للعادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته وكأنه يحدث تأسيسا لقاعدة نبوة، وأما الكرامة فهي الأمر الخارق للعادة الذي يظهره الله تعالى على يد من يدعى الصلاح والتموى، وأما الاستدلال على إمكان المعجزة فيستدعى أن نذكر مقدمة لعل إدراكها قريب منك، وذلك أنك تعلم أن بين النفس والجسم ارتباطا وثيقا واتصالا أكيدا بحيث يتفعل كل واحد منهما ويتأثر لصاحبه فاستتمام راحة الجسم ونشاطه يعود بالراحة والنشاط على العقل والنفس، وإجهاد الجسم وتحميله الكثير من العمل يعود على النفس بالسأم والملل، ومن الناحية الأخرى كذلك، وكلما اشتد جذب النفس للبدن اشتدت موادة البدن لها وانجذابها إليها، وحينئذ فإن النفس إذا كان اشتغالها وانجذابها إلى عالم القدس تبعها الجسم أليست ترى المريض لما اشتغلت قواه عن تحليل المواد المحمودة بتحليل

وأكدته، وما قصر عنه كقبح الصوم في يوم كذا وحسنه في يوم كذا بينه، وما تردد فيه رفع عنه الاحتمال فيه وإن غلب ظن حسنه قطع مزاحمة الوهم فيه للعقل، ولأن العقول تتفاوت فالتفويض إليها يؤدي إلى فساد التقاتل والخراب والنهي المخبر به النبي يحسم هذه المادة، وما قيل إنه يتوقف على علم المبعوث بأن الباعث له هو الله

المواد الرديئة انخفضت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البذل فلم يطلب الغذاء، فالتوجه إلى جناب القدس ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة، وليس له ما للمريض من سوء المزاج والمرض المعتاد للقوة، فالتوجه إلى جناب القدس أولى بانحفاظ قوته، ومن هنا تتخلص نفسه من المادة وتصفو وتبتعد عن مألوفات العادة.. ثم إنه بعد قيام الدليل على أن الله تعالى متكلم وأنه قادر كيف يتصور أن يعجز على أن يدل على كلام النفس بخلق أصوات وألغاز ورقوم أو غيرها من الدلالات ثم يصدر عنه دلالة شخص على هذه الأخبار وعلى أمره بتبليغ الخبر ويفيض عليه شيئا خارقا للعادة يجعله علامة صدقه ليقبل العباد دعواه.. نقول كيف يتصور أن يعجز الله القادر عن هذه الأشياء كلها وكيف لا تتصل قدرته بها وليس فيها شيء محال لذاته فإن هذه الأمور ترجيع إلى كلام النفس وإلى اختراع ما هو دلالة على الكلام وما هو مصدق للرسول.

ثم نأخذ في إثبات الأصل فنقول أما إيجاب المعترلة فانه مبنى على ما أوجبه على الله — سبحانه وتعالى — من اللطف بالمعنى الذي فسرناه

تعالى ولا سبيل اليه: فمنوع إذ قد ينصب له دليلا أو يخلق له علم ضروري، وقد قالت المعتزلة بوجوب البعثة لما عرف من أصالهم في وجوب الأصاح، وقول جمع من متكلمي الحنفية مما وراء النهر إن إرسالهم من مقتضيات حكمة الباري جل ذكره فيستحيل أن لا يكون عند تفهم معنى وجوب الأصاح مما قدمناه هو معناه وقوله

وأبطالناه من قبل فارجع اليه في مبحثه، وأما إحالة البراهمة فقد استندوا فيها إلى أدلة واهية وكلام ركيك سخيّف ولولا أن يلتبس عليك الأمر لأعرضنا عنها ضنا بوقتك أن تقطعه في مثل هذا الهراء ولكننا نذكره لك لأمرين: (الأول) أن تبين بعده عن الصواب وتلمس ذلك فيه (الثاني) أن نوضح لك بطلانه وانهيأرقواعده... قالوا: لو بعث الله النبي فلا يخلو إما أن يبعثه بما تقتضيه العقول فتكون البعثة سفها إذ أن في العقول غنية عن إرسالهم حينذاك، وإما أن يبعثهم بما يخالف العقول ويما ندها فيستحيل تصديقهم والقبول منهم... وهذا كلام لا يقضى العجب منه، وذلك لأن النبي إنما يأتي بالأمر الذي لا تشتغل العقول بمعرفته من عند نفسها وإن كان لا يعارض إدراكها ولا يتنافر مع فهمها بل هي تستقل بفهمه وتنفرد بأدراكه إذا عرض عليها وطرح أمامها، وأنت إذا تأملت بعض التأمل علمت أن العقول لا ترشد من تلقاء أنفسها إلى النافع من الأعمال والأقوال والعقائد ولا تنهى عن الضار من هذه الأشياء كما أنها لا تدرك خواص الأدوية والعقاقير من تلقاء أنفسها، ولكن إذا عرض لها

في عمدة النسخ في البعثة في حيز المكان بل في حيز الوجوب تصرّح به لكنه أراد به خلاف ظاهره، إذا لحق أن إرسالهم لطف من الله ورحمة على عباده ومحض فضل وجوده، لا إله إلا هو أرحم الراحمين

وفي تفاصيل محاسن إرسالهم وفوائده طول وفي تأمل اللبيب

وعرفته وانتفعت بسماعه أدركت صالحه فقصدته وفاسده فاجتنبته... ثم إن في كلامهم تقريراً للتحسين والتقبيح العقليين وقد علمت إبطال ذلك بما لا حاجة معه إلى الإعادة... وأيضا فليست البعثة قاصرة على فائدة بيان ما يقصده الإنسان وما يهجره حتى يلزم ما قالوه بل لها من الفوائد ما تضيق العبارات عن حصره: منها أن ينقطع عذر المكاف من كل الوجوه وهذا هو المشار اليه بقوله تعالى: «لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل». ولو أنا أهملكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لو لا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزي» أفما كان من الممكن أن يقول المكلف: إن الله تعالى إن كان قد خلقنا لنعبده فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التي يريدنا منا أنها ما هي وكيف هي فإن الطاعة وإن أمكن إيجاب أصالها بالعقل لكن كقيمتها غير معلومة لنا؟! فبعث الله الرسل لقطع هذا العذر ونحوه... ومن شبه هؤلاء الناس قولهم: إن الله تعالى لو أرسل رسولا لاستحال تصديقه وذلك لأنه لا يخلو أمره: إما أن يشافه الله الخلق ويأمرهم بتصديقه فيقال ما فائدة إرسال الرسول ولماذا لا يشافهم بمراده،

ما يستخرجها... هذا ولا ينبغي في الايمان بالانبياء القطع بحصرهم في عدد لأن الوارد في ذلك خبر واحد فان وجد فيه الشروط وجب ظن مقتضاه مع تجويز تقيضه وإلا فلا فيؤدى إلى أن يعتبر فيهم من ليس منهم أو يخرج من هو منهم

تنمة: شرط النبوة المذكورة، وكونه أكل أهل زمانه عقلا وخلقا وفطنة وقوة رأي، والسلامة من دناءة الآباء وغمر الأمهات

وإما أن لا يشافهم ويميزه بأمر خارق للعادة فيلبس النبي بالساحر والكاهن فلا يتأتى تصديقه... وهذه شبهة من الضعف والوهن بحيث لا تقوى على السير فهي تتعثر وتكبو، فانه مامن أحد عاقل إلا وهو يعلم أن السحر والكهانة لا يمكن أن ينتهيا إلى إحياء الموتى وفلق القمر وقلب العصا حية تلقف ما يأفك السحرة وشق البحر وإبراء الأكمه والأبرص ونحو ذلك... ومما تمسك به هؤلاء المأفونون قولهم: إذا أمكن التمييز بين المعجزة والسحر والكهانة لم يؤمن أن يكون الله تعالى قد أراد إضلالنا وإغواءنا بتصديقه فلعل ما زعمه النبي مسعدا هو المشقى وما زعمه مشقيا هو المسعد والاغواء والاضلال ليسا محالا على الله على قواعدهم.. والجواب أنه بعد العلم بالرسالة ومعناها والعلم بوجه دلالة المعجزة على صدق النبي يعلم المكلف أن الاغواء والاضلال والتشكيك من الله مأمونة. فقد ظهر لك بما لا يحتاج معه إلى شيء خطأ هؤلاء وفساد رأيهم

والقسوة والعيوب المنفرة كابرص والجذام وقلة المروءة كالأكل على الطريق ودناءة الصناعة كالحجامة، والعصمة من الكفر وأما من غيره مما سنده فموجبات النبوة متأخر عنها، وقولهم أكل أهل زمانه: إن حمل على ظاهره استلزم عدم جواز نبين في عصر واحد وهو منتف بنحو يوشع وموسى وهرون فيجب أن المراد ممن ليس نبيا

والعصمة^(١) تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له قدرة المعصية وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلا، قال: وأما الوقوع

(١) اعلم أن للنفس هيئات بعضها راسخ وبعضها غير راسخ، فما كان منها غير راسخ فهو حال، وما كان منها راسخا فهو ملكة، والعصمة من هذا القبيل الذي هو الملكات، فهي ملكة تمنع صاحبها عن الفجور — وهو ارتكاب المعاصي واجتناب الطاعات — وهي في أول أمرها حال ثم تصير ملكة بأن يعلم صاحبها مثالب المعاصي ومعايها وما ينجم عنها من المضار والمفاسد ويعلم مناقب الطاعات ومحاسنها وما ينشأ عنها من المصالح والمنافع فاذا حصل له ذلك صارت راسخة لا تتحول من قبيل أنه إذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات رغب في الطاعات ونفر من المعاصي فيطيع ولا يعصى.. وتتأكد هذه الملكة في الأنبياء بأمور: منها تتابع الوحي، ومنها الاعتراض على ما يصدر عنهم سهوا والعتاب على ترك الأولى.. هذا

فالذي صح عند أهل الأخبار والتواريخ أنه لم يبعث من أشرك بالله
 طرفه عين ولا من كان فاسقاً فاجراً ظالماً ، وإنما بُعث من كان
 تقياً زكياً أميناً مشهور النسب حسن التربية ، والمرجع في ذلك
 قضية السمع ، وموجب العقل التجويز والتوبة ، ثم إظهار المعجزة
 يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم فيجب توقيهم ويندفع النفور
 عنهم ، وخالف بعض أهل الظواهر والحديث في الذكورة حتى حكموا
 بنبوته مريم عليها السلام ، وفي كلامهم ما يشعر بأن الفرق بين الرسول
 والنبي بالدعوة وعدمها ، وعلى هذا لا يبعد لأن اشتراط الذكورة

هو المشهور في تعريف العصمة ومنشأها وتأكيدها ، وقيل العصمة هي
 كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب بخاصية في نفسه أو بدنه ، وهذا
 التعريف فاسد من جهة المعقول والمنقول : أما عقلا فلأنه لو كان كذلك لما
 كان المعصوم مستحقا للمدح على عصمته وأيضا يبطل تكليفه ويبطل
 توجه الأمر والنهي إليه ، وأما نقلا فأيات في كتاب الله منها قوله تعالى :
 « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي . . . ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن
 إليهم شيئا قليلا » ووجه الاستدلال من الآية الأولى أن النبي مثل الأمة
 في البشرية لا يمتاز عن أحادها إلا بالإنحاء إليه فهو مثلهم في حق جواز صدور
 والمعصية عنه . ووجه الاستدلال من الآية الثانية أن الله تعالى رتب عدم
 ركونه صلى الله عليه وسلم إليهم على تثبيته إياه وأنه كان يجوز أن يركن إليهم

لكون أمر الرسالة مبنياً على الاشتهار والاعلان والتردد إلى المجمع
 للدعوة ومبنى حاله على التستر وانقرار ، وأما على ما ذكره المحققون
 من أن النبي إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه وكذا الرسول فلا
 فرق وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب أو نسخ لبعض
 شريعة متقدمة * وقد يقال أن بلاء أيوب عليه السلام كان منفراً
 ويجاب بأن الشرط متقدم وجعل الأكل على الطريق منافياً هو
 على تقدير أن العرف كذلك إذ ذاك ، وقد ذكرنا أن عصمتهم من
 غير كفر موجب للنبوته ، واختلاف فيه فقليل تجب عصمتهم ممن

بما فيه من البشرية فلم يحدث هذا الأمر الجائر لوجود التثبيت فالركون في
 نفسه أمر غير ممتنع

واعلم أنه قد أجمع أهل الملل على أنه تجب عصمة الأنبياء عن تعمد
 الكذب فيما تدل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن
 الله تعالى إلى الخلائق من الأحكام ونحوها ، والاستدلال لهذا ظاهر فانه
 لو جاز عليهم التقول والافتراء والانتحال لأدى إلى أبطال المعجزة . واختلفوا
 في جواز صدور الكذب عنهم سهواً أو نسياناً في هذه الأمور فمنعه الأستاذ
 أبو إسحق وكثير من الأئمة وجوزه القاضي أبو بكر . . وأما سائر الذنوب
 فهي إما كفر أو غيره من المعاصي : فأما الكفر فقد أجمعت الأمة على أنهم
 معصومون منه قبل النبوته وبعدها ، وأما غير الكفر فهو إما كبائر أو صفائر

الكبائر مطلقاً دون الصغائر عمداً والمختار العصمة - نهما إلا الصغائر غير المنفرة خطأ أو سهواً * ومن أهل السنة من منع السهو عليه وصرح بأن سلامه على ركعتين في حديث ذي اليمين كان قصداً منه وأبيح له ذلك ليبين للناس حكم السهو، والأصح جواز السهو في الأفعال عليه * قال صلى الله عليه وسلم: «إنما أنا بشر أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني» وظاهر قوله إنما أنسى لا سناً أنه يورد عليه النسيان فيتصرف به إلا أنه لا يقر عليه فيما هو أمر ديني لكن ينبه * ومنع المعتزلة الكبائر قبل البعثة أيضاً للوجه الذي

وعلى كل حال فاما أن يكون صدوره عنهم عمداً أو سهواً قبل البعثة أو بعدها فالأقسام ثمانية: أما الكبائر فالجمهور من المحققين والأئمة على امتناعها عمداً ثم قال القاضي وجمهرة الأشاعرة إن دليل امتناعها عليهم سمعي وقال المعتزلة — بناء على أصولهم من التحسين والتقييح العقليين ووجوب رعاية الصالح والأصلح — إن دليل امتناعها عليهم عقلي، وأما صدورها سهواً أو على سبيل الخطأ في التأويل فالراجح أنه كصدورها عمداً تمتنع عليهم، وجوزه قوم، وأما الصغائر فقد اتفقوا على جواز صدورها عنهم سهواً إلا ما كان منها خسيساً يلحق فاعلمها بالأراذل والسفلة ويدعو إلى الحكم عليك بالخسة ودناءة الهممة، واختلفوا في صدور الصغائر عنهم عمداً فجوزه الجمهور ومنعه الجبائي. هذا كله فيما بعد البعثة فأما فيما قبلها

منعنا به الكفر قبلها وهو التنفير عنه وعدم الاتقياد له وأما فيما طريقه إلا بلاغ فهم معصومون فيه من السهو والغلط، وأما غير ذلك فهم فيه كغيرهم من البشر، قال القاضي أبو بكر: فيجوز كونه غير عالم بشرائع من تقدمه وغير عالم ببعض المسائل التي يفرعها الفقهاء والمتكلمون التي لا يخل عدم العلم بها بمعرفة التوحيد وكونهم غير عالمين بلغات كل من بعثوا إليهم إلا لغة قومهم وجميع مصالح أمور الدنيا ومفاسدها والحرف والصنائع اهـ

ولا شك أن المراد عدم علم بعض المسائل لعدم الخطور فأما إذا خطرت فلا بد من علمهم بها وإصابتهم فيها إن اجتهدوا ابتداءً أو انتهاءً وكذا علم الغيبات إلا ما أعلمه الله تعالى به أحياناً، وذكر الحنفية تصريحاً بالكفر باعتقاد أن النبي يعلم الغيب لمعارضته قوله

فجمهور أهل الحق وكثير من المعتزلة على أنه لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة فانه لا دلالة للمعجزة على امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة على ذلك من السمع. وقال جماعة من المعتزلة: تمتنع الكبيرة لأن صدورها يوجب النفرة عمن ارتكبها وهي تمتنع من اتباعه فتفوت مصلحة البعثة، وقال الروافض: لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمداً ولا سهواً ولا خطأ في التأويل بل هم مبرؤون عن ذلك كله قبل البعثة وبعدها. . . ونحيلك على المطولات لمعرفة الاستدلال

تعالى : « قل لا يعلم من في السموات والأرض الغيب إلا الله »
 ﴿الأصل العاشر﴾ ^(١) نشهد أن محمداً رسول الله أرسله إلى
 الخلق أجمعين خاتماً للنبيين وناسخاً لما قبله من الشرائع، لأنه ادعى
 النبوة وأظهر المعجزة، أما دعواه النبوة فقطعي لا يحتمل التشكيك

(١) ندعى في هذا الأصل « أن سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب
 ابن هاشم رسول الله إلى الناس كافة ، وأن شريعته ناسخة لجميع الشرائع التي
 كانت قبله ، وأنه أثبت صحة دعواه بالمعجزة القاطعة والحجة الدامغة »
 ونحالفنا في ذلك ثلاث فرق : أما الأولى فاليسوية الذين ذهبوا إلى أنه صلى
 الله عليه وسلم رسول إلى العرب فقط ، وأما الثانية فاليهود الذين أنكروا
 أن يبعث نبي بعد موسى عليه السلام ، وأما الثالثة فتتكرم معجزته في القرآن ..
 فأما الفرقة الأولى فبعد اعترافها بكونه رسولا والرسول يمتنع عليه الكذب -
 فإن إنكارها لعموم رسالته محض عناد ومكابرة ، كيف وقد ادعى هو أنه
 رسول الله إلى الانس والجن وبعث إلى قيصر وكسرى وسائر الملوك ؟
 فأنت ترى أن دعوى هذه الفرقة ظاهرة التناقض بينة الاستحالة .. وأما
 الفرقة الثانية فقد تمسكت بشبهتين واهيتين وحجتين ضعيفتين (أولاهما) أن
 إرسال نبي بعد موسى معناه نسخ شريعته والنسخ معناه ظهور البداء والخطأ
 وذلك محال على الله تعالى فيستحيل ما أدى إليه وهو إرسال نبي بعد
 موسى (ثانيتهما) أن موسى قد قال : « عليكم بديني ما دامت السموات
 والأرض » وهو نبي لا يكذب فمحال أن يكون نبي بعده .. فأما الشبهة

وأما إظهاره للمعجزة فلا أنه أتى بأمور خارقة للعادة مقرونا بدعوى
 النبوة بمعنى جعلها بيانا لصدقه فيما يدعيه عن الله تعالى ، ولا نغني
 بالمعجزة إلا ذلك ، ووجه دلالتها أنها لما كانت مما يعجز عنه الخلق لم
 تكن إلا فعلا لله سبحانه ، فلهما جعلها بينة على صدقه فيما ينقل عن

الأولى فالجواب عليها ببيان معني النسخ وإثبات أنه لا يستلزم ما زعموه ، فأما
 معناه : فهو عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط
 استمراره بعد لحوق خطاب يرفعه . وأما أنه لا يستلزم المحال فيقربه إلى
 أذهانهم أن السيد لا يمتنع عليه أن يقول لعبده : « قم » من غير أن يعين له
 المدة التي يجب عليه أن يقوم فيها وهو يعلم أن القيام مطلوب منه مدة بقاء
 مصلحته في القيام ويعلم مدة مصلحته ولكنه لا ينبغي إليها ، ويعلم العبد
 أنه مأمور بالقيام وأن الواجب عليه الاستمرار أبداً إلا أن يخاطبه بالعود ،
 فإذا خاطبه بالعود قعد ولم يتوهم بالسيد أنه بدا له أو ظهرت له مصلحة كان
 لا يعرفها ثم عرفها الآن ، بل يجوز أن يكون قد عرف مدة مصلحة القيام
 وعرف أن الصلاح في أن لا ينبه العبد إليها ويطلق له الأمر إطلاقاً
 حتى يستمر على الامتثال ، فليس في إرسال رسول بعد رسول ما يدل على
 التغيير ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا على التناقض ، وليت شعري كيف
 يقولون هذا وهم لا ينكرون أن نوحاً وإبراهيم وغيرهما من الأنبياء عليهم
 الصلاة والسلام قد بعثوا من لدن آدم إلى ما قبل موسى ثم جاء موسى فنسخ
 شرائعهم ؟ ! وأما ما نسبوه إلى موسى عليه السلام من القول فهو كلام

الله وهو معنى التحدى فأوجده الله كان ذلك تصديقا له من الله تعالى وذلك كالتقاء بين يدي الملك مقبلا على قوم يدعى أنه رسول الملك إليهم فانه إذا قال للملك إن كنت صادقا فيما نقلت عنك فقم على سريرك على خلاف عادتك ففعل حصل للحاضرين علم قطعي بأنه

لأصل له وإنما أحدثوه بعد نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبعده وفاته ولو كان صحيحا لاحتج به اليهود المعاصرون للنبوة فهم كانوا أشد حرصا على الطعن في شرعه وقد علم قطعا أنهم لم يحتجوا به ، وأيضا فلو صح هذا الذي افتروه لما ظهرت المعجزات على يد عيسى فأن أنكروا دلالة ما ظهر على يد عيسى على صدق دعواه النبوة لزمهم مثله فيما ظهر على يد موسى صلوات الله عليه وإن اعترفوا به تبين كذب من نقل عن موسى أنه خاتم الأنبياء ونحوه . . . وأما الفرقة الثالثة فانما الجواب عليها إثبات معجزة القرآن، والكلام في ذلك يشتمل على ثلاثة أمور :

الأمر الأول في بيان كونه معجزة : وذلك أنه تحدى به ولم يعارض فيكون معجزا، فأما دعوى أنه قد تحدى به فتأبته بالتواتر بحيث لم يبق فيها شبهة والآيات من الكتاب المشتملة على التحدي كثيرة منها قوله تعالى : « فأتوا بحديث مثله ، فأتوا بعشر سور مثله مفتريات » وأما دعوى أنه لم يعارض فتبوتها من جهة أنه لو عورض لتواتر نقل المعارضة لأنها مما تتوافر الدواعي على نقله سيما والخصوم أكثر حصي من ثرى البطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه، أليست ترى أن أراذل الشعراء لما تحدوا بشعرهم وعورضوا ظهرت المعارضات والمناقضات الجارية بينهم وتناقلها

صدقه بمنزلة قوله صدقت ، والذي أظهره الله تعالى ثلاثة أمور : أعظمها القرآن ، ثم حاله في نفسه التي استمر عليها مع ضميمته أنه لم يصحب معلما أدبه ولا حكيما هذبه ، ثم ما ظهر على يديه من الخوارق : كالشقاق القمر ، وتسليم الحجر ، وسعى الشجر إليه ، وحنين الجذع الذي كان

الناس ودونوها . . فلا يمكن إنكار أنه تحدى بالقرآن ، ولا يمكن إنكار اقتدار العرب على طرق الفصاحة ، ولا يمكن إنكار حرصهم على دفع نبوته بكل ما يملكون من القوة حماية لدينهم ودمائهم وأموالهم ، ولا يمكن إنكار أنهم عجزوا ولم يعارضوه لأنهم لو قدروا لفعلوا لأن العادة قاضية بالضرورة بأن الذي يقدر على دفع الهلاك عن نفسه لا يتوانى عن دفعه ولا يتردد في رده ، ولو أنهم فعلوا لجرى ذلك وتناقلته الألسنة وتحدث به المشرقان ، وأما ادعاء أنه إذا تحدى به فلم يعارض يكون معجزا فاثباتها بمعرفة حقيقة المعجزة وقد تقدم

الأمر الثاني في وجه إعجاز القرآن : وللعلماء في ذلك مذاهب ، فقال قوم من المعتزلة : المعجز فيه جزالته وفصاحته مع عجيب نظمته ، وبديع منهاجه ورائع أسلوبه الخارج عن مناهج كلام العرب وأساليبهم في خطبهم وأشعارهم وسائر صنوف كلامهم في مطالعته ومقاطعه وفواصله . وقال الجاحظ وأهل العربية : إعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم . وقال القاضي : إعجازه بمجموع الأمرين ، وقيل : إعجازه إخباره عن الغيب في نحو قوله : « ألم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفعلون في بضع سنين » وقيل : إعجازه

يخطب إليه لما انتقل إلى المنبر عنه، ونبع الماء من بين أصابعه بالمشاهدة وشرب القوم والأبل الكثير من الماء القليل الذي ميج فيه بعد ما نزلت البئر في الحديبية وكانوا ألفاً وأربعمائة، وأكل الجمل الغفير كما في حديث أبي طاحه وكانوا ألفاً من أقراص يأكلها رجل واحد، وإخبار الشاة المشوية بأنها مسمومة، وصح في البخاري أنهم كانوا يسمعون تسبيح الطعام وهو يأكل، وغير ذلك مما

عدم اختلافه وتناقضه مع طوله، ويتمسك هؤلاء بقوله تعالى: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» وقيل: إعجازه أن الله تعالى صرف العرب عن معارضته والأتان بمثله: إما مع عدم قدرتهم على ذلك وهو قول الاستاذ والنظام، وإما لأنه سلبهم العلوم التي يحتاجون إليها في المعارضة وكانت تلك العلوم حاصلة لهم فسلبها عنهم فلم تبق لهم قدرة عليها، وذلك قول المرتضى

الأمر الثالث في ذكر بعض شبه القادحين في إعجازه: ولنا نستوعب في هذه الإشارة جميع ما ذكر القادحون فأنا لم تصنع هذا الكتاب لذلك بل نذكر منها ما هو أكثر دورانا على الألسنة واشتهارا عند الملاحدة (فمنها) قالوا: إن لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض، وليس لصناعة ما حد معين من الكمال تقف عنده ولا تتجاوزه، ولا بد في كل زمان من فائق يبرز على غيره ويفوقهم في صناعته فيصل فيها إلى مرتبة من مراتب الكمال لم يدركها أحد من أهل عصره وإن أدركها أوفاق عليها

أفرد بالتصنيف، وقول السهيلي في بعض هذه: إنها علامة لا معجزة بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوة - : ليس بذلك، فإنه منسحب عليه دعوى النبوة من حين ابتدائها إلى أن توفاه الله تعالى، كأنه في كل ساعة يستأنفها، فكل ما وقع له كان معجزة وكأنه يقول في كل ساعة: «إني رسول الله وهذا دليل صدقي» وأما القرآن: فهو المعجزة العقلية الباقية على طول الزمان الذي

شخص آخر في عصر آخر، فأى مانع يمنع من تجويز أن يكون محمد قد فاق أهل زمانه فصاحة وبيانا فأنى بكلام عجز عن مثله أهل هذا الزمان ولو كان ذلك أمراً معجزاً لكان ما أتى به أرسطاطاليس من الحكمة وأبقراط من الطب وما يأتي به المخترعون اليوم مما لم يصل إليه غيرهم - : معجزة. والجواب عن هذا الكلام أن المعجزة تظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهل هذا الزمان تعاطيه ويبلغون فيه الدرجة العليا والغاية القصوى فيعلمون الحد الذي يمكن للبشر أن يقدروا عليه فإذا شاهدوا ما هو خارج عن حد هذه الصناعة علموا أنه أمر خارج عن الطاقة البشرية. ولولم يكن الأمر هكذا لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولتوهموا أنهم لو كانوا من أهل هذه الصناعة أو كانوا قد بلغوا فيها الغاية لأتوا بالمعجزة، وذلك كالسحر في زمن موسى عليه السلام فإنه كان غالباً على أهله وكانوا قد بلغوا ذروة سنامه، ولما علم السحرة الواصلون فيه إلى أقصى غاية أن حد السحر تخيل وتوهم لما

أعيا كل بليغ بجزالته وغرابة أسلوبه و بلاغته ، لا بالأولين فقط
كقول القاضي ، ولا بالصرف عن التوجه إلى معارضته وسلبهم
القدرة عند قصد ذلك خلافا للمرتضى وغيره ، وإلا كان لا نسب
ترك بلاغته فإنه إذا كان غير بليغ ولم يقدرُوا على معارضته كان
أظهر في خرق العادة

وأما حاله فما استمر عليه من الآداب الكريمة ، والآخلاق

لا ثبوت له في الحقيقة ثم رأوا عصا موسى قد انقلبت ثعبانا يلقف ما يافكون
من غير أن يزداد حجمها علموا أنه خارج عن السحر وأنه شيء ليس في
طوق البشر ولا متناولهم فآمنوا به أما فرعون فإنه لقصوره في هذه الصناعة
وعدم معرفته بما يمكن للبشر أن يأتوا به وما لا يمكن كفر وظن أنه كبيرهم
الذي علمهم السحر . . (ومما ذكره المبطلون قولهم : إن الصحابة — حين
جمعوا القرآن — كانوا إذا أتى الواحد اليهم — ولم يكن مشهورا عندهم
بالعدالة — بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف إلا ببينة أو يمين ولو
كانت بلاغة القرآن واصله إلى حد الأعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا
في وضعها إلى عدالة ولا بينة ولا يمين ، ويحجب عن هذه الشبهة بأنهم إنما
كانوا يشترطون العدالة أو البينة أو اليمين لأثبت موضع هذه الآية والآيتين
من القرآن لأثبت أنها من القرآن ، وذلك لأن القرآن كله منقول بالتواتر
عن النبي صلى الله عليه وسلم فإنه عليه السلام كان يواظب على قراءته في

الشريفة التي لو أفنى العمر في تهذيب النفس لم تحصل كذلك :
كالعلم ، وتمام التواضع للضعفاء بعد تمام رفعته ، وانقياد الخلق
له ، والصبر ، والعفو مع الاقتدار عن المسيء إليه ، ومقابلة السيئة
بالحسنة ، والجود ، وتمام الزهد في الدنيا ، والخوف من الله تعالى
حتى إنه ليظهر عليه ذلك إذا عصفت الريح ، ونحوه ، ودوام
فكره ، وتجديد التوبة والآنية في اليوم سبعين مرة كلما بدا

صلاته بالجماعات ، فما أتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن ، وطلب البينة
أو الحلف إنما كان لأجل الترتيب فلا إشكال . وقد يحجب بتسليم أنهم
كانوا لا يعرفون الآية والآيتين أنهما من القرآن وذلك لا يضر لأن المعجز
هو : إما المجموع ، أو مقدار سورة طويلة أو قصيرة بتمامها وأقلها ثلاث
آيات . . (ومما ذكره) قولهم : إن علماء المسلمين قد اختلفوا في بيان وجه
إعجاز القرآن فهذا الاختلاف دليل على أن جهة الأعجاز غير بينة ولا ظاهرة ولا
معنى لهذا لأن سبيل الإعجاز يجب أن يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا تلحقه
ريبة ولا يداخله شك ، ومع ذلك كله فأن ما تذكرونه من وجوه الأعجاز
لا يصلح كله ولا شيء منه للإعجاز : أما النظم الغريب فلا أنه أمر سهل ولا
سيما بعد سماعه ومعرفته ، وأيضا فخماقات مسيئة على وزنه وأسلوبه ، وأما
البلاغة فأننا إذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء وأبلغ قصيدة للشعراء وقطعنا
النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه إلى أقصر سورة من القرآن

له من جلال الله وكبريائه قدر فيستقصر بنظره اليه ما هو فيه من القيام
بشكره وطاعته، والفراغ عن هوى النفس وحظوظها مما لا يقع
إلا لمن استولت عليه معرفة الله تعالى حتى زهد في نفسه حتى إنه
ما انتصر لنفسه قط إلا أن تنتهك حرم الله وماخير بين شيئين إلا
الاختار أيسرهما * ولعمري إن من رآه طالباً للحق لم يخرج عند
مشاهدة وجهه الكريم إلى غيره لظهور شهادة طاعته المباركة بصدق

لم نجد الفرق بينهما في البلاغة بينا بل ربما زعم زاعم أن الخطبة أو القصيدة
أفصح من السورة، وقد علم أنه لا بد في المعجز الذي يستدل به على صدق
المدعى من ظهور التفاوت بينه وبين ما يقاس إليه إلى حد تنتفى معه الريبة
حتى يحزم المستدل بصدقه جزماً يقيناً، وأما الأخبار بالغيب فلا يصلح
أيضاً دليلاً على الأعجاز لأنه يقع مكرراً من المنجمين والكهنة كإدلاله عليه
التسامع والتجربة... والجواب عن هذا أن اختلاف العلماء ليس دليل
الخفاء. لأنه إنما وقع بينهم لاختلاف الأنظار ومبلغ أصحابها من العلم
وليس يلزم البتة من كونه غير معجز بواحد من وجوه الأعجاز بعينه أن
لا يكون معجزاً بجملة ما ولا بواحد منها لا بعينه، فأما ادعاء أن الفرق بين
السورة والخطبة في البلاغة ليس واضحاً ولا بيناً فهو ادعاء لا يقبله عقل ولا
يرتضيه برهان وذلك لأننا لا ندعى ظهور ذلك لمن لا يعرفون اللغة ولا يدركون
سر البلاغة فيها هذا المغيرة بن شعبة أشد الناس تحاملاً على الرسول وأكثرهم

لهجته وصفاء سريره كما قال المرتاد للحق: فما هو إلا أن رأيت
وجهه علمت أنه ليس بوجه كذاب، وقلت في قصيدة أمتدحه بها
إذا لحظت لحاظك منه وجهاً * ونزلت الهوى بعض النزال
شهدت الصدق والأخلاص طراً * ومجموع الفضائل في مثال
وفي أخرى قلت أيضاً:

إذا لحظت لحاظك منه وجهاً * شهدت الحق يسطع منه فجراً
خلياً عن حظوظ النفس ما إن * أرقى منه يوماً قط ظفراً
وتفاصيل شيمه الكريمة تستدعي مجلدات، وهذا كله مع
العلم بأنه إنما نشأ بين قوم لا يعلمون علماً ولا أدباً، يرون الفخر
ويتهاكون عليه، والأعجاب ويتغالون فيه، معبوداتهم حظوظ
النفس، لم يؤثر عنه أنه خرج عنهم إلى حبر من أهل الكتاب
تردد إليه، ولا حكيمة عول عليه، بل استمر بين أظهرهم إلى أن ظهر بمظهر
علم واسع وحكمة بالغة، مع بقاءه على أميته لا يقرأ ولا يكتب،

لجاجة ومعاندة في تصديقه يقول حين يسمع القرآن: «عرضت هذا
الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجده منها» وأما أخبار
المنجمين والكهنة فإنه لم يبلغ مبلغ القرآن، وإخبارهم عن الخسوف والكسوف
من باب الحساب الذي قلما يقع فيه الغلط لا من قبيل الأخبار بالغيب

وأخبر عن مغيبات ماضية وأمم خالية لا يطلع عليه إلا من مارس الكتب ، واختلف إلى أفراد يشار إليهم في ذلك الزمان لندرة سعة المعرفة في أولئك الكائنين من أهل الكتاب مع ضنة أحدهم باليسير الكائن عنده ، وعن أمور مستقبلية مثل قوله تعالى : « وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين » وإذا ثبتت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبتت نبوة سائر الأنبياء لثبوت كل ما أخبر به وهو المراد بالسمعيات

﴿ وما هو الركن الرابع في السمعيات ﴾ : ومداره على عشرة أصول :

الأصل الأول في الحشر والنشر : أما الملى فقاطع ^(١) بهما للقطع بورودهما عن الله ورسوله قال تعالى : « كما بدأنا أول خلق نعيده أليس ذلك بقادر على أن يحيي الموتى ، ما خافكم ولا بعثكم إلا

(١) اعلم أن القول في المعاد يشتمل على عدة أمور :

(الأمر الأول) في حشر الأجساد : وقد أجمع أهل الملل والشرائع على أمرين : الأول أن هذا الحشر جائز ، والثاني أنه واقع ، أما الجواز فلأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه وإعادة التأليف المخصوص فيها أمر ممكن لذاته ، وذلك أن الأجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع

كنفس واحدة ، الله لا إله إلا هو ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ، ثم إلينا تحشرون ، وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » وتكرر كثيراً حتى صار مماعلم بالضرورة ؛ وانعقد الأجماع على كفر من أنكرهما : جوازاً أو وقوعاً ، وإن لم يجمع على ألا كفر بحد كل فرض ، وأوجبه المعزلة عقلاً بناء على

يلارب ولو فرض أنها عدت جاز إعادتها ثم جمعها وإعادة ذلك التأليف فيها ، والله سبحانه وتعالى عالم بتلك الأجزاء وعالم أنها لأي بدن من الأبدان وهو — سبحانه — قادر على جمعها وتأليفها لعموم علمه وقدرته ، ولا شك أن كونها قابلة للجمع والتأليف وكون الله الفاعل قادراً على جمعها وتأليفها يوجبان صحة وقوع هذا الجمع والتأليف وجوازها قطعاً ، وأما وقوع هذا الجمع والتأليف فدليله أنه أمر ممكن بدليل ما ذكرنا وكل أمر ممكن يخبر به الصادق الذي علم صدقه بأدلة قاطعة فهو حق وهو واقع ولقد أخبر الصادق عن هذا في مواضع كثيرة بعبارات لا تقبل التأويل وإن من أراد تأويلها بجعلها من الأمور الراجعة إلى النفوس فقد كابر بآنكار ما هو من الضروريات

وأنكر هذا جماعة فقالوا : لو كل إنسان إنساناً بحيث صار المأ كقول بعضها من الآكل ثم أعادهما الله بينهما فإنه إما أن يعيد الأجزاء التي كانت للمأ كقول ثم صارت للآكل فيهما معها وإما أن يعيدها في أحدهما وحده ، فأما الأول فلا سبيل إليه لأنه قد علم أنه يستحيل أن

إيجابهم ثواب المطيع وعقاب العاصي ، وعندنا وجوب وقوعه
لا خبره به فقط

ويجوز العفو عن مات مصرأ على الكبائر : بشفاعة النبي ،
أو دونها ؛ وعندهم لا أثر للشفاعة إلا في زيادة الثواب للوجوب
الذي ذكرناه

ولا خلاف في عدم العفو عن الكفر : سمعنا عندنا « فما

يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين ، وأما الثاني فلا
يسمى إعادة المعدوم بعينه لأنه أعيد على غير الذي كان عليه . والجواب
عن هذا بأن الأعادة إنما هي للأجزاء الحاصلة في أول الفطرة ونعني بأول
الفطرة أول تعلق الروح بالبدن لجميع الأجزاء على الإطلاق وهذه
الأجزاء التي صارت في الآكل فضل فأنا نعلم أن الانسان باق مدة عمره
وأجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه وإذا كانت فضلا فيه لم يجب
إعادتها في الآكل بل تعود في الماء كقول

وقال الفلاسفة : النفس الناطقة لا تقبل العدم بعد الوجود وذلك لأنها
بسيطة ولو قبلت الفناء للزم أن يكون لها فعل بالنسبة لوجودها وقابلية
بالنسبة لعدمها وفسادها وذلك غير ممكن إذ يترتب عليه صيرورة البسيط
مركبا وقلب الحقائق محال ، وذلك من قبل أن حصول أمرين متنافيين
لا يكون الا في محلين متغايرين ، وإيضاح هذا أن الوجود بالفعل لا يكون
هو بعينه متصفا بقابلية فناءه وفساده لأن القابل يجب بقاؤه مع حصول

تنفعهم بشفاعة الشافعين» لو شفعوا لكن لا يقع ذلك « من
ذا الذي يشفع عنده إلا بأذنه » وعقلا عندهم على ما زعموا هم وصاحب
العمدة من الحنفية ، بناء على أن العفو عنهم مخالف للحكمة على
ما ظنوا فيمتنع عقلا عليه تعالى فيجب العقاب ، كما أسمعناك من
معنى الوجوب المنسوب إليه تعالى في كلامهم

و يشفع الأنبياء والصالحاء ، واختلف في كيفية الأعادة :

المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شيء بالفعل
وقابلية فناءه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو أنهما اجتمعا في النفس الناطقة
لكانت مركبة من جزئين يكون أحدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في
الأجسام ، وإذا لم تقبل الفناء كانت باقية بعد المفارقة ثم هي : إما جاهلة
جهلا مركبا ، وإما عالمة ، أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أذا شعورها بنقصانها
شعورا لا مطمع لها في زواله ولا تتألم قبل المفارقة لانها — حينئذ —
مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ، وأما العالمة فأما أن تكون
لها هيئات تميل بها إلى الشهوات والملاذ وإملا ، فان كانت لها هذه الهيئات
تألمت بها مادامت باقية فيها لكنها تزول ، وإن لم تكن لها تلك الهيئات
التنت بأدراك كما لها ووجد ان لذائذها ، ويمثلون الجاهلة بالكافر على
رأينا والعالمة المتعلقة بالشهوات بالمؤمن الفاسق والعالمة البعيدة عن الدنيا
بالمؤمن المطيع . . ولا يخفى عليك أن هذا كله رجم بالظن وأنه مبني على
قدم النفوس وتجردها وهما باطلان

فذهب طائفة من الكرامية إلى أن الجواهر لا تنعدم بل تتفرق
ثم يجمعها سبحانه ويؤلفها على النهج الأول ، والحق أنها تنعدم
إلا بعضا منصوبا عليه ثم تعاد بعينها لظاهر : « كل ابن آدم يفنى
إلا عجب الذنب » والمسئلة عند المحققين ظنية ، والحق إعادة ما انعدم
بعينه وتأليف ما تفرق ، لا الحكم بأنه إنما يكون كذا بعينه أو كذا
لحكم باستحالة خلافه لشمول القدرة لكل الممكنات ، والأعادة
لأحداث كالأبداع للأول وغاية طريان العدم على المبدع أولا
تصويره كأنه لم يحدث وقد تعلق القدرة بإيجاده من عدمه
الأصلي فكذا من عدمه الطارئ ، لأن الموجود ثانياً مثله بل هو
بعد فناء عينه ، وهذا لأن وجود عينه أولا إنما كان على وفق تعلق
العلم به والفرض أنها أيضاً بعد طريان العدم ثابتة في العلم متعلقا
بإيجادها ، وعندى يجب حمل قول المعتزلة بثبوت الجواهر في العدم
وتقررها فيه على هذا ، أعني الثبوت والتقرر العلمى ، إذ يبعد من
العقلاء ذوى الخوض في الدقائق التكلم بما لا معنى له ولا وجه ،

وقال قوم بالمعاد الروحاني والجسماني معا وأرادوا بذلك الجمع بين الحكمة

والشرعية ، وتمصيل القول يطول بنا

وكذا لا أجزم بأن الأفناء بكلمة « افن » كإيجاده بكلمة « كن » أو بواسطة
أحداث ضد هو الفناء الواحد للكل ، أو بعدد كل جزء ، أو بنفى
شرط هو البقاء الذى يخلقه الله تعالى حالا فخالا في الجوهر ، فإذا
لم يخلقه انتفى ، بل الكل في حيز الجواز والحكم بأحدها عيناً
لا يقوى فيه موجب ، غير أنا لا نقول بخلق الأفناء لا في محل
ونحوه ، وكذا يجوز كونه جسمانيا فقط بناء على القول بأن الروح
جسم لطيف سار في البدن كما ورد في الورد والنار في الفحم أو
روحانياً جسمانياً بناء على القول بأنها جوهر مجرد لا تنفى بفناء
البدن ترجع إلى البدن أى إلى تعلقها به وأكثر المتكلمين على
الأول لقوله تعالى « فادخلني في عبادي » والتجرد ينافيه ، وكذا
ماورد من أن أرواح بعض المؤمنين في أجواف طيور خضر
ترتفع في الجنة وتأوى إلى قناديل معلقة تحت العرش ، وأرواح
الكفار في طيور سود في سجين ، ومن أهل السنة جماعة على
الثاني كالغزالي والماتريدى وغيرهما ، ولهم أيضاً ظواهر ، والمسئلة
ظنية ، والحياة عرض يلزم وجوده في البدن تعلق الروح عادة
فإذا فارقت الروح فارقت الحياة أيضاً

﴿الأصل الثاني والثالث﴾ ^(١) سؤال منكر ونكير وعذاب القبر ونعيمه ، ورد بهما الأخبار وتعددت طرقها ، في الصحيح «مر بقبرين فقال : إنهما ليعذبان» وفيه استعاذته من عذاب القبر قال حكاية «ربنا أمتنا اثنتين : الثانية هي التي بعد السؤال» فيجب التصديق به وغاية ما يقتضي إعادة الحياة إلى الجزء الذي به فهم الخطاب ورد الجواب ، وبه يبعد قول من قال : إنه لا يخلق فيه

(١) اعلم أن «سؤال منكر ونكير حق ، والتصديق به واجب» لورود الشرع به ، لأنه في ذاته أمر ممكن ، فإنه لا يستدعي منهما إلا تفهيمهما بصوت أو بغير صوت ولا يستدعي من المسئول إلا فهما ، والفهم لا يستدعي إلا حياة ، والإنسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه ، وإحياء جزء يفهم السؤال ويجب أمر ممكن مقدور عليه لتعلق القدرة بجميع الممكنات ، فمن زعم أنه يشاهد الميت ولا يشاهد منكرا ونكيرا ولا يسمع صوتهما في السؤال ولا صوت الميت في الجواب ، فهذا يقال له : فمن كان يشاهد النبي صلى الله عليه وسلم ولا يشاهد جبريل ولا يسمع صوته بالإحياء هل كان ينكر الوحي ولا يصدق بما يحدث النبي عليه السلام أنه جاء به جبريل ؟؟ ولا يستطيع مصدق الوحي أن ينكر ذلك إذ ليس فيه إلا أن الله تعالى خلق له سمعا لذلك الصوت ومشاهدة لذلك الشخص ولم يخلق ذلك للحاضرين عنده

قدرة ولا فعل اختياري وما استحيل به من اللذة والألم والتكلم فرع الحياة والعلم والقدرة ولا حياة بلا بنية وكون الميت ساكنا لا يسمع سؤالنا ومنهم من يحرق فيصير رمادا وتذروه الرياح فلا يعقل حياته وسؤاله فجرد استبعاد خلاف المعتاد فإن ذاك ممكن إذ لا يشترط في الحياة البنية ولو سلم جاز أن يحفظ الله من الأجزاء ما يأتي به الإدراك وإن كان في بطون السباع وقصور البحار ولا

واعلم أيضا أن «عذاب القبر حق» لأنه قد دلت عليه قواطع الشرع إذ تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه رضوانه تعالى عليهم أنهم كانوا يستعيذون من عذاب القبر في أدعيتهم ، واشتهر قوله صلى الله عليه وسلم — وقدم بقبرين — : «إنهما ليعذبان وما يعذبان في كبير» الحديث — رواه البخاري في كتاب الوضوء وفي باب الجنائز وفي باب ما جاء في عذاب القبر وفي كتاب الأدب ، وقال الله تعالى : «وحاق بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا... الآية» وقال : «مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا» ثم هو أمر ممكن فيجب التصديق به ، ووجه إمكانه ظاهر ، وإنما أنكره من جحدته من حيث زعم أنه تري شخص الميت مشاهدة ولا يرى العذاب الذي ينزل به ، وحيث توهم أن الإنسان إذا أكله سبع فكيف يعذب ، وهذا هوس وخطل في الرأي فإن المشاهد من الميت هو ظاهر جسمه فقط والمدرك للعقاب إنما هو جزء

يُمتنع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك فإن النائم ساكن بظاهره يدرك من الآلام واللذات ما يحس تأثيره عند يقظته وقد كان عليه السلام يسمع كلام جبريل ويشاهده ومن حوله أو مزاحمه في مكانه لا شعور له بذلك وهذا لأن الإدراك والأسماع بخلق الله تعالى فإذا لم يخلقه لبعض الناس لا يكون له «ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء» وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به من الحياة تردد كثير من الأشاعرة والحنفية في إعادة الروح فمنعوا تلازم الروح والحياة إلا في العادة، ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسماني من قال بأنه توضع فيه الروح وقول من قال إذا صار تراباً يكون روحه متصلاً بترابه فيتألم الروح والتراب جميعاً يحتمل قوله بتجرد الروح وجسمانيته وقد ذكرنا أن منهم كالما تر يدى وأتباعه من يقول بتجردها، لكنه نقل أثراً أنه قيل: يا رسول الله كيف يجمع اللحم في القبر ولم يكن فيه روح

من القلب أو من الباطن كيف كان، وأما الذي تأكله السباع فغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع قبراً له فأعادة الحياة إلى جزء يدرك العذاب ممكن فما كل من يتألم يدرك الألم بجميع بدنه

فقال: كما يوجع سنك وإن لم يكن فيه الروح! قال: فأخبر أن السن يوجع لأنه متصل باللحم وإن لم يكن فيه الروح، فكذا بعد الموت لما كان روحه متصلاً بجسده يتوجع الجسد، ولا يخفى أن مراده بالتراب أجزاءه الصغار، ومنهم من أوجب التصديق بذلك ومنع من الاشتغال بالكيفية بل التفويض إلى الخالق عز وجل والأصح أن الأنبياء لا يسئلون ولا أطفال المؤمنين واختلاف في سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار: فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره، ووردت فيهم أخبار متعارضة، فالسبيل تفويض علم أمرهم إلى الله تعالى وقال محمد بن الحسن: اعلم أن الله لا يعذب أحداً بلا ذنب

(الأصل الرابع الميزان^(١) وهو حق) قال تعالى: (ونضع

(١) ندعى في هذا الأصل «أن الميزان حق» لأنه أمر ممكن وقد أخبر به المعصوم ودلت عليه قواطع السمع فوجب التصديق به، فإن قيل: كيف يقبل القول بوزن الأعمال، وإنما هي أعراض وقد انعدمت والمعدوم لا يوزن، ولو قدرتم إعادتها وخلقها في جسم الميزان كان محالاً من جهة أن إعادة الأعراض محال؟ ثم كيف يتصور خلق حركة يد الإنسان وهي طاعته في حسم الميزان؟ أيتحرك بها الميزان فيكون ذلك حركة الميزان لا حركة يد

الموازين القسط ليوم القيامة) وقال تعالى (فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية وأما من خفت موازينه فأمه هاوية) ووجهه أنه تعالى يحدث في صحائف الأعمال ثقلاً بحسب درجاتها عنده تعالى حتى يظهر لهم العدل في العذاب والفضل في العفو وتضعيف الثواب

(فائدة) ومن السمعيات الكوثر : وهو حوض لرسول الله صلى الله عليه وسلم يكون له في يوم القيامة يردده الأختيار ويثاد عنه الأشرار ، وردت به الأخبار الصحاح فوجب قبوله والایمان به

الانسان أم لا يتحرك فتكون الحركة قد فانت بجسم ليس هو متحركاً بها وهو محال ؟ ثم إن تحرك فان ميل الميزان يتفاوت بقدر طول الحركات وكثرتها لا بقدر مراتب الاجور فرب حركة بجزء من البدن يزيد أجزها أو أئمها على حركة جميع البدن . فهذا محال ؟ ؟ ؟

فالجواب عن هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن هذا فقال : «توزن صحائف الأعمال» فإن الكرام الكاتبين يكتبون الأعمال في صحائف هي أجسام فاذا وضعت في الميزان خلق الله تعالى في كفها ميلاً بقدر رتبة الطاعات وهو على ما يشاء قدير

فان قيل : فأى فائدة في هذا وما معني الحاسبة ؟ قلنا : إننا نطالب لفعل الله تعالى فائدة فانه لا يسئل عما يفعل ، وإنما ذكرنا ما فيه من الفائدة فأى

(الأصل الخامس الصراط) ^(١) وهو جسر ممدود على متن النار أدق من الشعر وأحد من السيف ، يردده كل الخلائق وهو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى «وإن منكم إلا واردها» ثم قال «ثم ننجي الذين اتقوا» أى فلا يسقطون فيها «ونذر الظالمين فيها جثياً» أى يسقطون ، ووردت به الأخبار كثيراً قال تعالى «فاهدوهم إلى صراط الجحيم» وكثير من المعتزلة ينكرونه ويحملون الآية على طريق جهنم ، لما فيه من تعذيب الصالحاء ولا يعد في أن تكون الفائدة أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم أنه مجزى بها بالعدل أو يتجاوز عنه باللطف

(١) ندعى في هذا الأصل «أن الصراط حق والتصديق به واجب» لانه أمر ممكن إذ هو عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم يردده الخلق كافة فاذا اتوا فدوا عليه قيل للملائكة : «وقفوهم انهم مسئولون» فان قيل كيف يمكن المرور عليه وهو — فيما روي — أدق من الشعر وأحد من السيف ؟ قلنا : هذا الكلام إن صدر عن رجل ينكر قدرة الله فالكلام معه في إثبات عموم قدرته وقد فرغنا من ذلك ، وإن صدر عن رجل يعترف بالقدرة فيقال له : ليس المشى على هذا بأعجب من المشى في الهواء والرب سبحانه وتعالى قادر على خلق قدرة عليه ومعناه أن يخلق لمن يريد قدرة المشى على الهواء ولا يخلق في ذاته هوياء إلى أسفل ولا في الهواء انحرافاً فاذا أمكن

عذاب عليهم ، قلنا: هو ممكن وارد على وجه الصحة فردده ضلالة ، وهذا لأن القادر على أن يسير الطير في الهواء قادر على أن يسير الإنسان على الصراط كما ورد أنه قيل له عليه السلام لما ذكر أن الكافر يحشر على وجهه : كيف يمشى على وجهه قال (أليس الذي أمشاه على رجليه قادراً على أن يمشيه على وجهه ؟) فيمر ناس عليه كالبرق وكالريح وكالجواد وآخرون يسقطون على ما في الصحاح من الأخبار

(الأصل السادس الجنة والنار مخلوقتان الآن) ^(١) وقال

هذا فالصراط بكل حال أثبت من الهواء

(١) ندعى في هذا الأصل : « أن الجنة والنار حق وأنهما موجودتان الآن » وخالف في هذا طائفتان : الأولى أنكرتهما زاعمة أنهما لو وجدتا فاما أن توجدا في عالم العناصر وإما أن توجدا في عالم الافلاك وإما أن توجدا في عالم آخر والكل محال : أما الاول فلأن عالم العناصر لا يسع جنة « عرضها السموات والأرض » ولأنه لا معنى للتناسخ إلا عود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر ، وأما الثاني والثالث فلأن الافلاك لا يجوز عليها الخرق والالتئام ووجودهما فيها أو في عالم آخر يستلزم جواز ذلك لان حصول العناصر فيهما وهبوط آدم من الجنة يقتضيه . وحاصل الجواب أن مبنى الدليل على أصل فلسفي فاسد عندنا وهو امتناع الخرق

بعض المعتزلة: إنما يخلقان يوم القيامة ، لأن خلقهما قبل يوم الحزاء لا فائدة فيه ، ولا نهما لو خالقتا لهلكتا لقوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والجواب تخصيصهما من آية الهلاك جمعاً بين الأدلة كقوله تعالى في الجنة (أعدت للمتقين) وفي النار (أعدت للكافرين) في أي كثيرة ظاهرة في وجودهما الآن كقصة آدم

والالتئام : على أن وصف الجنة بأن عرضها كعرض السموات والارض ليس للتحديد بل هو في التحقيق كناية عن سعة الجنة وبساطتها بما يفيد هذا التشبيه من تقدير عرضها بأوسع ما علمه الناس بالمشاهدة تقريرا للاذهان وليس التناسخ عود الارواح إلى أبدانها بل تعلقها بيدن آخر في هذا العالم ، والفرقة الثانية — وهم المعتزلة إلا الجبائي وبشر بن المعتز وأبو الحسين البصري — أنكرت وجودهما الآن وزعمت أنهما يخلقان يوم الحزاء (واعلم) أولاً أنه لم يرو نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار ولكن الاكثرين على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبهاً بقوله « سقف الجنة عرش الرحمن » وأن النار تحت الارضين السبع ، ويدل لمذهب أهل الحق : (أولاً) : قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة ، ولا شك أن حمل الجنة الواردة على لسان الشارع في هذه القصة على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التلاعب بالدين لأجماع المسلمين على غيره ثم ان القول بوجود الجنة وخلقها دون النار مما لم يذهب اليه أحد فثبوتها ثبوتها ، (وثانياً) آيات ظاهرة الدلالة على وجودهما مثل قوله تعالى . « أعدت للمتقين » . وقوله : « أعدت للكافرين »

وحواء وقوله تعالى له (اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا) الى أن قال : « وطفقا يخصمان عليهما من ورق الجنة » وحمل مثله على بستان من بساتين الدنيا يشبه التلاعب أو العناد إذ المتبادر المفهوم من لفظ الجنة باللام في إطلاق الشارع ليس إلا الموعودة بالسنة وكثرة من الظواهر لا تكاد تحصى للمستقرىء تفيد ذلك وتصيرها قطعية والأجماع من الصحابة على فهم ذلك وطريقه المتبع وقال تعالى

وقوله : « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم القيامة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » وقوله : « أغرقوا فأدخلوا نارا » ولا ضرورة للعدول عن ظاهر هذه الآيات بحمل التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي على أن بعضها لا يمكن فيه ذلك ، فان زعم زاعم أن ذلك يعارضه آيات تدل على أنهما يوجدان فيدل ذلك على أنهما ليستا موجودتين كقوله تعالى : « نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا » فالجواب من وجهين (الاول) أنه يجوز إرادة الحال والاستمرار من هذه الآية جمعا بين الأدلة (والثاني) أن هذه الآية لو عارضت مثل قوله تعالى : « أعدت للمتقين . أعدت للكافرين » لبقيت قصة آدم وغيرها مما ذكرنا من الآيات سالمة عن المعارضة ، وتمسك المعتزلة بانهما لو كانتا موجودتين للزم دوام أكلها وعدم جواز فناءه وهلاكه لقوله تعالى : « أكلها دائماً » لكن لزوم ذلك باطل لانه يعارض قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » والجواب عن هذه الشبهة من ثلاثة أوجه : (الاول) أن المراد بالدوام في قوله تعالى :

(قلنا اهبطوا منها جميعا) أمر بالنزول الى الدنيا ولو كانت فيها لم يقل إلا اخرجوا وقوله تعالى (اخرج منها) لا يستلزم نفيه لأنه يجامع الهبوط ، ونفي الفائدة ممنوع إذ هي دار نعيم أسكنها من يوحدده ويسبحه بلا فترة من الحور والولدان والطير

وقد ذهب بعض أهل السنة كأبي حنيفة إلى أن الحور لا يمتن فهذه فائدة ترجع إلى غيره تعالى على أن نفي الفائدة في تعقلك لا ينفي وجود الحكمة وإن لم تحط بها ، لا يسئل عما يفعل

(الاصل السابع في الامامة)^(١) وهي استحقاق تصرف عام على

« أكلها دائماً » الدوام العرفي لا الحقيقي كما في نوع الثمار مثلاً فإنه يعد دائما وإن انقطع في بعض الأوقات فتكون الآية الثانية باقية على عمومها (الوجه الثاني) أن المراد بالدوام أنه لا يتخلل بين فناء الشخص وخلق مثله زمن فيكون الدوام للنوع على الحقيقة وان فنيت الاشخاص وتكون الآية الثانية باقية أيضا على عمومها (الوجه الثالث) أن يراد من العموم في قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » ما عدا الجنة والنار للجمع بين الأدلة

(١) اعلم أن النظر في مباحث الامامة ليس من مهمات هذا الفن ، وهو مثار للفتن وللتعصبات ، وقلمنا سيلم من خاض غماره من أمواجه المتلاطمة وإن أصاب ، وكنا بمعرض أن نترك الكلام فيه لولا أنه قد جرت عادة

المسلمين * ونصب الامام واجب سمعنا لاعقلا خلافا للمعتزلة *
والامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ، ثم عمر
ثم عثمان ، ثم علي ، رضى الله عنهم ، ثم قيل نص على أبي بكر ، وقال
الشيعة نص على علي والاكثر على أنه لم يكن صلى الله عليه وسلم
نص على إمامة أحد ، يعنى أمر بها ولكن كان يعلمها بأعلام الله
المتكلمين بان يختتموا به مباحثهم ونحن — مع هذا — نتقيد بما كتب
فيه مؤلف الكتاب ، فنحن نوجز القول فيه إيجازا فنقول : النظر في هذا
المبحث يدور على ثلاثة أطراف : —

الطرف الاول في بيان وجوب نصب الامام : — وينبغى أن تعلم قبل
الخوض فيه أن هذا الوجوب ليس مأخوذا من العقل وانما هو من الشرع
والدليل على هذه الدعوي إجماع الأمة عليها ، ومستند هذا الاجماع أن
نظام أمر الدين مقصود لصاحب الشرع وليس يحصل هذا النظام إلا
بامام مطاع ، أما الاول في مقدمه قطعية لا يتصور النزاع فيها ، وأما الثانية
فالدليل عليها أن أمر الدين لا ينتظم إلا بانتظام أمور الدنيا وانتظام أمور
الدنيا لا يتيسر إلا بامام مطاع يأخذ للضعيف من القوى وينصر المظلوم
على الظالم ويرد عدوان بعض الناس على بعض ويحافظ على الترخوم ويرد
سطو الأعداء ، فان زعم زاعم أن في قولنا إن نظام أمر الدين لا يتم إلا
بانتظام أمر الدنيا تناقضا لان الدين والدنيا متناقضان وإصلاح أمر
أحدهما خراب الآخر ، فالجواب على هذا الزعم أن نبين له مقصودنا

تعالى إياه فقد قال للمرأة السائلة (إن لم تجديني فأتى أبا بكر) في
جواب قولها حين أمرها أن ترجع اليه : أرأيت إن جئت فلم
أجدك ؟ تريد الموت ، فخرج في صحيح البخارى ، وفيه أيضا
حديث رؤياه البر والنزع منها واذا علمها واقعا موافقا للحق أو مخالفا
له وكيف كان لو كان المفترض مبايعة غيره لبالغ في تبليغه كما بلغ
سائر التكالييف للأحاد الذين علم منهم أنهم لا يأمرون ولم يكن علمه
بعدم أئمتهم مسقطا عنه التبليغ وتبليغ مثله سبيله الأعلان

بأمر الدنيا فنقول : إن أمور الدنيا على نوعين (الأول) فضول النعم
والتلذذ والزيادة على مقدار الحاجة والمفضل عما تقتضيه الضرورة (والثاني)
جميع ما يحتاج الانسان اليه قبل الموت أما الاول فنسلم أنه يضاد أمور
الدين فان الانغماس في الملاهي والسير مع رغبات النفس وشهواتها يبعد عن
الله تعالى ، وأما الثاني فانه لا بد منه لحفظ البدن وسلامته حتي يقوى على
العبادة وهو المقصود لنا والذي نعينه وندعى أن انتظامه سبب في انتظام
أمر الدين فلا محل لزعم هذا الزاعم فانه إنما أخطأ من حيث لم يميز بين
معاني اللفظ المشترك ، فثبت أن نظام الدين بالمعرفة والعبادة لا يتوصل
اليهما إلا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الأقوات
والكسوة والمسكن ، وأما أن أمور الدنيا من الأمن على النفس والاموال
لا تنتظم إلا بامام مطاع قادر على تنفيذ أوامره فهو مما تشهد به الفطرة

والتشهير دون اختصاص الواحد به والاثنين، لأنه أعنى أمر الإمامة من أهم الأمور العالية، لما يتعلق به من المصالح الدينية والدينية العامة للرجال والنساء الصغار والكبير مع مافيه من دفع ما قد يتوهم من إثارة فتنة، ولو وقع كذا لا شتهر وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعي على مثله في استمرار العادة، واذ لم يظهر كذلك فلا

وتؤكد كده أبسط قواعد الاجتماع، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه

الطرف الثاني : في بيان من يتعين دون سائر الخلق لأن ينصب إماما : — وليس يخفى عليك أن التنصيب على واحد نجعله إماما بالتشهي أمر غير ممكن فلا بد حينئذ من تمييز الإمام لا بالشخص ولكن بالأوصاف والخواص التي يفارق بها سائر الخلق . . فاعلم أنه — لكي يقوم بما استدعيه منصبه في الناس — لا بد أن يكون أهلا لتدبير الخلق وحملهم على مرادهم وذلك يستدعي أمورا ترجع إلى الكفاية والعلم والورع وإنما يتم تنصيب الإمام بالتولية أو التفويض من غيره : فأما التولية فأنما تكون من أحد اثنين : (الأول) الرسول صلى الله عليه وسلم وقد انقطع هذا بانتقاله صلوات الله وسلامه عليه إلى الرفيق الأعلى (والثاني) إمام العصر بأن يعين لولاية عهده شخصا من أولاده أو من شاء ممن يصلح للإمامة ، وأما التفويض فيكون من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتقويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى المبايعة وذلك قد يسلم في بعض الأعصار فيكون شخص واحد مرموقا

نص فلا وجوب لعلي رضي الله عنه بعده على التعيين ، ولزم بطلان ما نقلوه وسودوا به أوراقهم من نحو قوله : (أنت الخليفة بعدي) وكثير حيث لم يبلغ هذا المبلغ

ثم نقول : بل لم يبلغ مبلغ الآحاد المطاعون فيها ، اذ لم يتصل عامه لأئمة الحديث الثابرين على التنقيب عنه كما اتصل بهم كثير

في نفسه مرزوقا بالمبايعة مستوليا على الكافة ففي بيعته وتقويضه كفاية عن تقويض غيره لأن المقصود أن يجتمع شتات الآراء لشخص مطاع وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعا، وقد لا يتفق ذلك لشخص واحد بل يكون لشخصين أو ثلاثة أو جماعة فلا بد حينئذ من اجتماعهم وبيعهم واتفاقهم على التفويض حتى تتم الطاعة : وزعم بعض الأمامية أن التنصيب واجب من النبي أو الخليفة ، وهذا باطل لأنه لو كان واجبا لنص عليه الرسول ولم ينص هو ولا نص عمر على من يخلفه بل ثبتت إمامة أبي بكر وإمامة عثمان وإمامة علي بالتقويض ، فأما ادعاء بعض الجهلة أنه صلى الله عليه وسلم نص على خلافة علي ولكن الصحابة كابر والنص وكتموه فإنه أدعاء كاذب لا نسوغ لأنفسنا مناقشته حتى يظهر بطلانه

الطرف الثالث - وهو الأصل الثامن في كلام مؤلف الكتاب — : في شرح عقيدة أهل السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين : — واعلم أن للناس في الصحابة والخلفاء إسرافا وجنوحا عن جادة الأنصاف : فمن مبالغ في الثناء حتى يدعي العصمة ، ومن متهمهم عليهم يطلق لسانه بدمهم. وهذا

مما ضعفوه ، وكيف يجوز في العادة أن يصح أحاداً : يعلمه من لم يتصف قط برواية حديث ولا صحة محدث ، ويختفى على علماء الحديث المهرة الذين أفنوا أعمارهم في الرحلات مشمرين في طلبه والسعي إلى كل من حسبوا عنده صباغة منه في كل صوب وأوب ، هذا مما تقضى العادة بأنه افتراء وهراء ، نعم روى أحاداً قوله عليه

الفرقان ممن لم يهده الله بل طبع على قلبه فاعمى بصيرته ، والله يسلك بك طريقاً غير هذين الطريقين : واعلم أن كتاب الله تعالى مشتمل على كثير من الآي فيها الثناء على المهاجرين والأنصار ، وقد تواترت الأخبار بتزكية النبي صلى الله عليه وسلم بإيهم بألفاظ مختلفة : بعضها عام وبعضها خاص ، كقوله صلى الله عليه وسلم : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » وكقوله : « خير الناس قرني ثم الذين يلونهم » وما من واحد إلا وورد ثناء خاص في حقه وإنه ليطول بنا نقل ذلك أو بعضه ، فينبغي أن تستصحب هذا الاعتقاد في حقهم ولا تسيء الظن بهم ولا تستمع لما يحكي عن أحوال تخالف مقتضى حسن الظن فأكثر ما ينقل مخترع سببه التعصب في حقهم ولا أصل له ، ومما ثبت نقله فالتأويل متطرق إليه ، والمشهور من قتال معاوية لعلي ومسير عائشة رضي الله عنهم إلى البصرة فلكل منهم وجهة تلتئم مع الشرع ، والمظنون بعائشة أنها كانت تطلب إطفاء النائرة وإخماد الفتنة ولكن خرج الأمر عن الضبط فأواخر الأمور لا تبقى على وفق أوائلها بل تخرج عن الضبط ، والمظنون بمعاوية أنه كان على تأويل وظن

السلام لعلي رضي الله عنه : (أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي) وهو - مع أنه لا يكفي في المطلوب ولا يقاوم إجماع الصحابة - غير مفيد لمطلوبهم إذ لم يرد بعد المستثنى العموم في جميع

فيما يفعل ، وما يحكي سوى هذا من روايات الأحاد فالصحيح منه مختلط بالباطل والاختلاف أكثره اختراعات الخوارج والروافض فيجب أن تلازم الأنكار لما لم يثبت ومما ثبت فقل لعل له تأويل إذا عجزت عن أن تجد التأويل ... هذا حكم الصحابة عامة فأما الخلفاء الراشدون فهم أفضل من غيرهم وترتيبهم في الفضل عند أهل السنة كترتيبهم في الإمامة .. وهذا غيب لا يطالع عليه إلا الله ورسوله إن أطلععه عليه ولا يمكن أن يدعى نصوص قاطعة من صاحب الشرع متواترة مقتضية للفضيلة على هذا الترتيب بل المنقول الثناء على جميعهم ولكن إذا ثبت أنه لا يعرف الفضل إلا بالوحي ولا يعرف من النبي إلا بالسمع وكان أولى الناس بسمع ما يدل على تفاوت الفضائل الصحابة المتألفون لأحوال النبي صلى الله عليه وسلم ، وهم قد أجمعوا على تقديم أبي بكر ثم نص أبو بكر على عمر ثم أجمعوا بعده على عثمان ثم على علي رضي الله عنهم ، وليس يظن منهم الخيانة في دين الله تعالى لغرض من الأغراض ، وكان إجماعهم على ذلك من أحسن ما يستدل به على مراتبهم في الفضل ، ومن هذا اعتقد أهل السنة هذا الترتيب في الفضل ثم بحثوا عن الأخبار فوجدوا فيها ما عرفوا منه مستند الصحابة وأهل الإجماع في هذا الترتيب

المنازل الكائنة لهرون من موسى عليه السلام لا انتفاء نسب الأخوة
فبقي المراد البعض والسياق يبينه وذلك أنه قال له حين استخلفه عند
منصرفه إلى تبوك فقال على رضى الله عنه : أتتركنى فى المتخافين ؟
كأنه استنقص تركه وراءه ، فقال له عليه الصلاة والسلام : (ألا ترى
أن تكون منى بمنزلة هرون من موسى) (يعنى حين استخلفه عند
توجهه إلى الطور إذ قال له : أخلفنى فى قومى وأصابع ، وهو لا يستلزم
كونه أولى بالخلافة بعده من كل معاصريه ، افتراضاً ولا ندباً ، بل كونه
أهلاً لها فى الجملة و به نقول وقد استخلف عليه السلام فى مرار
أخرى غير على رضى الله عنه كبن أم مكتوم وإلزام فيه ذلك بذلك
وأما ما روى آحاداً « من كنت مولاه فعلى مولاه » فمشارك
الدلالة إذ يطلق المولى على المعتق ، والمعتق ، والمتصرف فى الامور ،
والناصر ، والمحبوب ، ومنه قوله تعالى : « لا تتخذوا اليهود والنصارى
أولياء » يعنى تلقون إليهم بالموودة ، وتعيين بعضهم بلا دليل غير
مقبول ، وتعميمه إلزاماً - على من يرى تعميم المشترك فى مفاهيمه
لو كان مشتركاً لفظياً مع أنه مذهب ضعيف عندنا على ما يشهد به
استقراء استعمالات الفصحاء للمشاركات - منتفٍ لامتناع ارادة

المعتق والمعتق ، فتعين ارادة البعض والاتفاق على ارادة الحب
وهو رضى الله عنه وأرضاه سيدنا وحبيبنا على أن كون المولى بمعنى
الأمام لم يعهد فى اللغة ولا فى الشرع وإنما جوزناه نظراً إلى رواية
الحاكم « من كنت وليه » وكونه بمعنى الأولى بالشئ لا يفيدهم لما
ذكرنا من عدم المعين مع ما يستلزم من نسبة جميع الصحابة إلى
الخطأ وهو باطل ، بل لما أجمعوا على خلافه قطعنا بأن ذلك المعنى غير
مراد ، فظهر أن ليس أحدهما - مع كونه آحاداً - يستلزم مطلوبهم
ولو كان هناك نص غيرهما يعلمه هو أو أحد من المهاجرين والأنصار
لا وردوه عليهم يوم السقيفة تدبنا ، إذ كان فرضاً ، وقولهم تركه تقية
- مع ما فيه من نسبة على إلى الجبن - باطل ، أما أولاً : فجرد ذكره
ومنازعتة به ليس ظاهراً فى قتالهم إياه وقد نازع غيره فلم يقتل فقال
بعض الأنصار : منأ أمير ومنكم أمير ، إلى أن روى أبو بكر رضى الله
عنه قوله عليه السلام : « الأئمة من قريش » فرجعوا عن محاجتهم ،
بل غاية ما كان يتوهم عدم الرجوع إليه ، وبهذا القدر لم يثبت ضرر
يسقط به الفرض ، وأما ثانياً : فكونه بحيث لو ذكره لم يرجع إليه مع
علم أحد به ممنوع لأنهم كانوا أطوع لله وأعمل بمحدوده وأبعد

عن اتباع الهوى وحفظ النفس ومنهم بقية العشرة المبشرة بالجنة وفيهم الذى نص رسول الله صلى الله عليه وسلم فى حديث اليهود على أمانته على دين الله حين قال لهم: (لا بعثن معكم أميناً حق أمين): وبعثه رضى عنه أعنى أبا عبيدة بن الجراح فكيف يجوز على هؤلاء أن يعاموا الحق من ذلك ويتجاهلوا عنه أو يرويه أحد يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بلاراجح، ولو جاز عليهم الخيانة وكتمان الحق لا ترتفع الأمان فى كل ما نقلوه من القرآن والأحكام وأدى إلى أن لا يجزم بشيء من الدين، إذ إنما أخذناه بشعبه كله عنهم نعوذ بالله من نزعات الهوى والشيطان، وإذا ثبت عدم النص على رضى الله عنه: فإن أثبتنا نصه على أبى بكر ثبت حقيقة إمامته وإن قلنا لم ينص عليه ثبت أيضاً * أما الأول: ففيه ما هو صريح وما هو إشارة، أما الأول فقوله عليه السلام فى مرضه الذى توفى فيه على ما ثبت فى صحيح مسلم وغيره: (أئتوني بدواة وقرطاس أكتب لأبى بكر كتاباً لا يختلف عليه اثنان) ثم قال: (يا أبا الله والمسلمون إلا أبا بكر) * وأما الثانى: فما خصه به فى ذلك المرض من إقامته مقامه فى إمامة الصلاة ولقد روجع فى ذلك على ما فى صحيح البخارى أن

عائشة رضى الله عنها قالت له حين قال: (مروا أبابكر فليصل بالناس): إن أبا بكر رجل أسيف وأنه إن يقيم مقامك لا يسمع الناس: مروا أبا بكر فليصل بالناس وفى رواية أخرى أنها قالت لحفصة: قولى له يا أمر عمر الحديث فأبى حتى غضب وقال: (أنتن صواحبات يوسف مروا أبا بكر فليصل بالناس) وعن هذا قال على رضى الله عنه حين قال أبو بكر: أقبيلوني: كلا والله لا نقتيلك ولا نستقتيلك قد رضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمر ديننا أفلا نرضاك لأمر ديننا وهذا لأن المقصود من نصب الأمامة بالذات إقامة أمر الدين والنظر فى أمور الدنيا وتديرها إنما هو ليتفرغ لذلك فأذا رضىه لأمر الدين مع العلم بشجاعته وثباته دائماً ولقد قال لعروة بن مسعود حين قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: كأني بك وقد فرغنا منك هؤلاء: امصص بظر اللات أنحن نفر عنه، استبعاد أن يقع ذلك وقتاله مانع الزكاة ومسيامة مع بنى حنيفة، وقد وصفهم الله بأنهم أولو بأس شديد فى قوله تعالى: (قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولى بأس شديد) كما هو قول جماعة من المفسرين وثباته عند مصادمة المصائب المدهشة كما كان منه حين دهش الناس لما خرج إليهم موت النبی

صلى الله عليه وسلم فذهلوا وجزم عمر رضى الله عنه أنه عليه السلام لم يمت
وقال: من قال ذلك ضربت عنقه حتى قدم أبو بكر من السنح^(١) فدخل
الحجرة الكريمة ثم خرج فاستسكت عمر فأبى أن يسكت فتركه وتكلم
فانحاز الناس إليه فخطبهم وقال: أما بعد فمن كان يعبد محمداً فإن محمداً أقدم مات؛
ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت ثم تلا قوله تعالى: (وما محمد إلا
رسول قد خلت من قبله الرسل أفأن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم)
الآية فأمن الناس وخرجوا يلمحون بتلاوتها كأنهم لم يسمعوها قبل
ذلك، وأما الثاني ففي إجماع الصحابة غنى إذهو في ثبوت مقتضاد أقوى من
خبر الواحد وقد أجمعوا عليه غير أن علياً والعباس وبعضاً لم يبايعوا في
ذلك الوقت فأرسل إليهم فجاءوا فقال: هذا علي بن أبي طالب ولا بيعه لي
في عنقه وهو بالخيار في أمره إلا فأنتم بالخيار جميعاً في بيعتكم إياي فإن رأيتم
لها غيري فأنا أول من يبايعه فقال علي رضى الله عنه: لا نرى لها أحداً
غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين وغاية الأمر أنه راجع رأيه فظهر له
الحق فبايعه^(٢) الأصل الثامن فضل الصحابة الأربعة^(٣) على حسب ترتيبهم
(١) بضم السين وسكون النون وبعدها حاء مهملة: إحدى محال المدينة
وكان بها منزل أبي بكر رضى الله عنه حين تزوج مليكة وقيل حبيبة بنت
خارجة، وبينها وبين منزل النبي ﷺ ميل

في الخلافة، إذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله تعالى وذلك لا يطلع
عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد عنه ثناؤه عليهم كلهم
ولا يتحقق إدراك حقيقة تفضيله عليه السلام لبعضهم على بعض إن لم
يكن سمعى يصل الينا قطعي في دلائله إلا الشاهدون لذلك الزمان لظهور
قرائن الأحوال لهم وقد ثبت ذلك لنا صريحاً ودلالة كافية صحيح البخاري
من حديث عمرو بن العاص حين سأله عليه السلام: من أحب الناس
إليك من الرجال؟ فقال: أبوها يعني عائشة رضى الله عنها وتقديمه في
الصلاة على ما قدمناه مع أن الاتفاق على أن السنة أن يقدم على القوم
أفضلهم علماً وقراءة وخلقاً وورعاً ثبت أنه كان أفضل الصحابة وصح
من حديث ابن عمر في صحيح البخاري قال: كنا في زمن النبي صلى الله
عليه وسلم لا نعدل بأبي بكر أحداً ثم عمر ثم عثمان ثم نترك أصحاب النبي
صلى الله عليه وسلم لا نفاضل بينهم، وصح فيه من حديث محمد بن الحنفية
قلت لأبي: أي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال أبو
بكر قلت ثم من؟ قال: ثم عمر، وخشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال:
ما أنا إلا واحد من المسلمين، فهذا على نفسه مصرح بأن أبا بكر أفضل
الناس، وأفاد بعض ما ذكرنا تفضيل أبي بكر وحده على الكل *

وفي بعضه ترتيب الثلاثة، ولما أجمعوا على تقديم علي بعدهم دل على أنه كان أفضل من بحضرته وكان منهم الزبير وطاعة ثبت أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة : هذا واعتقاد أهل السنة تركية جميع الصحابة والثناء عليهم كما أثني الله سبحانه وتعالى عليهم اذ قال . (كنتم خير أمة أخرجت للناس) وكذا رسول الله صلى الله عليه وسلم روى عنه (اصحابي كالنجوم ولو انفق احدهم مثل أحد ذهباً ما بلغ مدأ أحدكم ولا نصيفه) وما جرى بين معاوية وعلي رضي الله عنهما كان مبنياً على الاجتهاد، لا منازعة من معاوية في الامامة اذ ظن علي أن تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشائريهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة خصوصاً في بدايتها فراى التأخير اصبوب الى ان يتحقق التمكن ويلتقطهم فان بعضهم عزم على الخروج على علي وقتله لما نادى يوم الجمل بان يخرج عنه قتلة عثمان علي ما نقل في القصة من كلام الاشتر النخعي ان صح والله اعلم، أو أنه رأى انهم بغاة أتوا ما أتوا عن تأويل فاسد استحلوا به دم عثمان لانكارهم عليه اموراً ظنوا انها مبيحة لما فعلوه خطأ وجهلاً والباغي اذا انتقاد الى الامام العدل لا يؤخذ بما أتلف عن تأويل من دم كما هو رأى أبي حنيفة

وغيره، والا وجه هو الأول لذهاب كثير الى أن قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولا بهم أصروا بعد كشف الشبهة فليس كل من انتحل شبهة صار مجتهداً، هذا واتفق أهل الحق على ان معاوية أيام علي من الملوك لا الخلفاء واختلف مشايخنا في امامته بعد وفاة علي . فقليل صار اماماً وقيل لا لقوله عليه الصلاة والسلام . (الخليفة بعدى ثلاثون ثم تصير ملكاً وضوا) وقد انقضت الثلاثون بوفاة الامام علي رضي الله عنه وينبغي أن يحمل قول من قال بامامته عند وفاة علي ما بعده بقليل عند تسليم الحسن له ووجه قول المانعين بعد تسليمه أن تسليمه ما كان الا ضرورة عدم تسليمه هو الحسن وقصد القتال والسفك ان لم يسلم الحسن ولم ير الحسن ذلك فترك، واختلف في ا كفار يزيد ابنه فقليل نعم وقيل لا اذ لم يثبت لنا عنه تلك الاسباب الموجبة وحقيقة الامر التوقف فيه ورجع أمره الى الله سبحانه

﴿الأصل التاسع﴾ شرط الامام بعد الاسلام خمسة . الذكورة والورع، والعلم، والكفاءة، والظاهر أنها أعم من الشجاعة اذ تنتظم كونه ذارئاً وشجاعة كي لا يجبن عن الاقتصاص واقامة الحدود

والحروب الواجبة وتجهيز الجيوش، وهذا مما شرطه الجمهور، ونسب
قریش أى كونه من أولاد النضر بن كنانة خلافاً لكثير من المعتزلة
ولا يشترط كونه هاشمياً ولا معصوماً خلافاً للرافض، وزاد كثير
الاجتهاد فى الأصول والفروع وقيل لا ولا الشجاعة لندرة اجتماع
هذه فى واحد، ويمكن تفويض مقتضيات الشجاعة والحكم الى غيره
أو بالاستفتاء، وعند الحنفية ليست العدالة شرطاً للصحة فيصح تقليد
الفاسق مع الكراهة وإذا قلد عدلاً ثم جارو فسق لا ينعزل ويستحق
العزل ان لم يستلزم فتنة ويجب أن يدعى له ولا يجب الخروج عليه
كذا عن أبى حنيفة، وكلمتهم قاطبة فى توجيهه أن الصحابة صلوا
خلف بعض بنى أمية وقبلوا الولاية عنهم ولا يخفى أن أولئك كانوا ملوكاً
والمغلب تصح منه هذه الأمور للضرورة وليس من شرط صحة الصلاة
خلف الامام عدالته وصار كما لم يوجد قرشى عدل أو وجد ولم يقدر على
توليته لغلبة الجورة، وإذا وجدت الشروط فى جماعة فالأولى أفضلهم فان
ولى المفضل مع وجوده صحت الامامة لان عمر رضى الله عنه جعل الامر
شورى فى الستة أى يولى أيهم ولم يكونوا سواء فى الفضل للاتفاق
على أن علياً وعثمان أفضل من الأربعة الآخرين، واختلاف

أهل السنة بين علي وعثمان. فتوقف بعضهم، وجزم آخرون بتفضيل
علي، والاكثر على تفضيل عثمان فعلم أن الأفضلية مطلقاً ليست إلا
شرط السكال، ولا يولى أكثر من واحد * قال الحجة. فانولى عدد
موصوفون بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من الاكثر
والمخالف باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق اه وكلام غيره من
أهل السنة اعتبار السبق فقط فالثانى يجب رده، ويثبت عقد الامامة
إما باستخلاف الخليفة إياه كما فعل أبو بكر الصديق رضى الله عنه
واما ببيعة جماعة من العلماء أو من أهل رأى والتدبير. عند أبى الحسن
الاشعرى يكفى الواحد من العلماء المشهورين من أهل رأى بشرط
كونه بمشهد شهود لدفع الانكار ان وقع، وشرط المعتزلة خمسة
وذكر بعض الحنفية اشتراط جماعة دون عدد مخصوص

❦ الاصل العاشر ❦ لو تعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى
للامامة وكان فى صرفه اثاراً فتنة لا تطاق حكمنا بانعقاد امامته على
ما قدمنا فى الاصل التاسع كى لا يكون كمن يبنى قصراً ويهدم قصراً
واذا قضينا بنفوذ قضايأ أهل البغى فى بلادهم التى غلبوا عليها المسيس
الحاجة فكيف لا نقضى بصحة الامامة عند لزوم الضرر العام

بتقدير عدمها ، واذا تغلب آخر على المتغلب وقعد مكانه انزل
الاول وصار الثاني اماما ويجب طاعة الامام عادلا كان أو فاجرا اذا
لم يخالف الشرع

﴿ الخاتمة ﴾ في بحث الايمان والنظر فيه في مواضع : مفهومه ،
ومتعلقه ، وحكمه

﴿ أما النظر الاول ﴾ ^(١) فقل هو التصديق بالقلب فقط
وهو المختار عند جمهور الاشاعرة ، أو مع الطاعة وهو قول الخوارج
ولذا كفروا بالذنوب لا تنفء جزء الماهية ، أو باللسان فقط وهو قول
الكرامية . فان طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج والا فهو
مؤمن مخلد في النار ، أو بالقلب واللسان وهو منقول عن أبي حنيفة

(١) قال الأمام الحجة : الأيمان مشترك بين ثلاثة معان ، إذ قد
يعبر به عن التصديق اليقيني البرهاني ، وقد يعبر به عن الاعتقاد التقليدي
إذا كان جازما ، وقد يعبر به عن التصديق معه العمل بموجب التصديق ،
ودليل إطلاقه على الأول أن من عرف الله تعالى بالدليل ومات عقيب
معرفة فأننا نحكم بأنه مات مؤمنا ، ودليل إطلاقه على التصديق التقليدي
أن جماهير العرب كانوا يصدقون رسول الله صلى الله عليه وسلم بمجرد
إحسانه إليهم وتلفه بهم ونظرهم في قوانين أحواله من غير نظري أدلة
الوحدانية ووجه الدلالة والمعجزة وكان يحكم رسول الله صلى الله عليه

ومشهور عن أصحابه وبعض المحققين من الاشاعرة قالوا . لما كان
الايمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان
فيكون كل منهما ركنا في الباب فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند
العجز وكذا الاحتياط واقع عليه والنصوص دالة عليه وذكرنا
ما تعلق به الكرامية من نحو قوله عليه السلام . (أمرت أن أقاتل

وسلم بأيمانهم وقد قال تعالى : « وما أنت بمؤمن لنا » أي بمصدق ، ولم
ينمق بين تصديق وتصديق ، ودليل إطلاقه على الفعل قوله عليه الصلاة
والسلام « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن » وقوله : « الأيمان
بضعة وسبعون بابا أدناها : إمطة الأذى عن الطريق » أه واستعلم ما فيه
إذا قررنا لك مذاهب العلماء في تحديد الأيمان

فاعلم أن الأيمان في اللغة هو مطلق التصديق وعليه قوله تعالى حكاية عن أخوة
يوسف : « وما أنت بمؤمن لنا » أي أنك لا تصدقنا فيما حدثناك به ، ويحمل عليه
قوله عليه الصلاة والسلام : « الأيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله »
ومنه يقال : فلان يؤمن بكذا أي يصدق به ويعترف به ، وفي الشرع يطلق الأيمان
— عند الاشاعرة — على التصديق للرسول فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه
العامّة بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق
بوجوب الصلاة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا ويشترطون التصديق تفصيلا
وإجمالا فيعلم إجمالا ، ويتابعهم في هذا القول أكثر الأئمة كالقاضي ، والأستاذ
وكالصالح ، وابن الراوندي من المعتزلة ، ذهب جهم ابن صفوان وإلى أن

الناس حتى يقولوا لا اله الا الله). وقوله تعالى (من كفر بالله من بعد ايمانه الا من أكره) الآية جعل المتكلم كافراً مع أن قلبه مطمئن بالايمان ولكن عني عنه واذا كان كافراً باعتبار اللسان يكون مؤمناً باعتباره لاتحاد مورد الايمان والكفر وصرح في الآية باثبات الايمان للقلب والكفر أيضاً بقوله. (وقلبه مطمئن بالايمان ولكن من شرح بالكفر صدراً) وهو محل اتفاق بين الفريقين فوجب كون الايمان

الايمان هو المعرفة بالله، وذهب قوم من النحهاء إلى أن الايمان هو المعرفة بالله وبما جاءت به الرسل إجمالاً، والفرق بين المعرفة والتصديق أن التصديق هو ربط القلب على ما علم من إخبار المخبر وهو أمر كسي ثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة أنه جدار أو حجر.. وفي قول جهنم والفقهاء مناقشة لا تطيل عليك بذكرها.. وقالت الكرامية: الايمان عبارة عن كتمتي الشهادة، وقال جماعة من المتكلمين — ويروي عن أبي حنيفة —: الايمان هو التصديق مع كتمتي الشهادة، وقال الخوارج والعلاف وعبد الجبار: هو عبارة عن الطاعات بأسرها فرضها وتلقاها، وقال الجبائي وابنه وأكثر معتزلة البصرة: هو الطاعات المفروضة — فعلاً كانت أو تركاً — دون النوافل، وقال بعض السلف — ومنهم ابن مجاهد — والحدثون كلهم: هو عبارة عن التصديق بالجنان والأقرار باللسان والعمل بالأركان

بهما وهو الاحتياط الا أن قول صاحب العمدة منهم: — الايمان هو التصديق فمن صدق الرسول فيما جاء به فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى والاقرار شرط اجراء الاحكام — هو بعينه القول المختار عند الاشاعرة والمراد أحكام الدنيا من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين وغير ذلك، واتفق القائلون بعدم اعتبار الاقرار على أن يعتقد أنه متى طوب به أتى به فان طوب به فلم يقر فهو كفر عناد وهذا ما قالوا ان ترك العناد شرط وفسروه به، وبالجملة فقد ضم الى التصديق بالقلب أو بهما في تحقق الايمان واثباته أمور الاخلال بها اخلال بالايمان اتفاقاً كترك السجود للصنم وقتل نبي أو الاستخفاف به أو بالصحف والكعبة وكذا مخالفة ما أجمع عليه وانكاره بعد العلم به، قال الامام أبو القاسم الاسفرايني بعد ذكرها. اذا وجد ذلك دلنا على أن التصديق الذي هو الايمان مفقود من قلبه الى أن قال. لاستحالة أن يقضي السمع بكفر من معه الايمان *

هذا محصل بيان المذاهب الإسلامية في حقيقة الايمان ونحن لا نتعرض لبيان أصحها وأجراها مع القواعد الشرعية والنقول الواردة في كتاب الله وعلى لسان رسوله فأن هذا محله المطولات

ولا يخفى على متأمل أن بعض هذه قد ثبتت وصاحبها مصدق لغلبة
الهوى والمقطوع به أن الإيمان وضع الهوى، أمر به عباده ورتب على
فعله لازما: هو ما شاء من خير بلا انقضاء، وعلى تركه ضده
بلا انقضاء وهذا لازم الكفر شرعا وإن التصديق بما أخبر
به النبي من انفراد الله تعالى بالالوهية وغيره إنما كان على سبيل
القطع من مفهومه وأنه اعتبر في ترتيب لازم الفعل وجود أمور
عندما مترتب ضده كنعظيم الله تعالى وأنبيائه وكتبه وبيته وترك
السجود للصنم ونحوه والانقياد وهو الاستسلام إلى قبول أوامره
ونواهيه الذي هو معنى الاسلام، وقد اتفق أهل الحق وهم فريقا
الاشاعرة والحنفية على أنه لا إيمان بلا اسلام وعكسه فيمكن
اعتبار هذه الأمور أجزاء لمفهوم الإيمان فيكون انتفاء ذلك اللازم
عند انتفائها لانقضاء الإيمان وإن وجد التصديق، وغاية ما فيه أنه
نقل عن مفهومه الغوى الذي هو مجرد التصديق إلى مجموع هو
منها ولا بأس به فانا قاطعون بأنه لا يبق على حاله الأول إذ قداءت
الإيمان شرعا تصديقا خاصا، وهو ما يكون بأمور خاصة وأن
يكون بالغالى حد العلم أن منعنا إيمان المقلد والافالجزم الذي

لا يجوز معه ثبوت النقيض وهو في اللغة أعم من ذلك ويمكن
اعتبارها شروطا لا اعتبارها شرعا فينتفى أيضا لا انتفائها الإيمان مع
وجود التصديق بمحليه ولا يمكن اعتبارها شروطا لثبوت اللازم
الشرعى فقط فينتفى عند انتفائها مع قيام الإيمان لأن الفرض
أن عند انتفائها يثبت ضد لازم الإيمان وهو لازم الكفر على
ما ذكرناه فيثبت ملزومه وهو الكفر .. واعلم أن الاستدلال ليس
شرطا لصحة الإيمان على المذهب المختار حتى صححوا إيمان المقلد
ومنعهم كثير وقل أن يرى مقلد في الإيمان بالله تعالى إذ كلام العوام
في الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث عليه وعلى صفاته والتقليد
مثلا هو أن يسمع الناس يقولون إن للخلق رباً خلقهم وخلق كل
شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك له فيجزم بذلك لجزمه
بصحة ادراك هؤلاء تحسينا لظنه بهم وتكبيرا لشأنهم عن الخطأ
فاذا حصل عن ذلك جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد
قام بالواجب من الإيمان إذ لم يبق سوى الاستدلال ومقصود
الاستدلال هو حصول ذلك الجزم فاذا حصل ما هو المقصود منه
تم قيامه بالواجب، ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصيا بعدم

الاستدلال لأن وجوبه إنما كان ليحصل ذلك فإذا حصل سقط هو غير أن بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه فان صح فبسبب أن التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة بخلاف الاستدلال فان فيه حفظه ولأن الصحابة كانوا يقبلون ايمان عوام الامصار التي فتحوها من العجم تحت السيف أو لموافقة بعضهم بعضا وتجوز حملهم اياهم على الاستدلال بعيد في بعض الاحوال التي اذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها، ثم بعد هذا اختلفوا في التصديق بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان أو تمامه أهو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسى. فقييل بالاول ودفع بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقية رسالته عليه السلام وما جاء به كما أخبر عنهم تعالى بقوله. «الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون» في آى كثيرة، وبأن الايمان مكلف به والتكليف إنما يتعلق بالافعال الاختيارية والعلم مما ثبت بلا اختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه، وذهب امام الحرمين وغيره الى أنه من قبييل الكلام النفسى قال صاحب

الغنية. اختلف جواب أبى الحسن في معنى التصديق فقال مرة هو المعرفة بوجوده وإلهيته وقدمه وقال مرة التصديق قول في النفس غير أنه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها، وارتضاه القاضى فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالا قوال أجدر ثم يعبر عن تصديق القلب باللسان اه* وظاهر عبارة الشيخ أبى الحسن أنه كلام النفس مشروط بالمعرفة ويحتمل أنه المجموع من المعرفة وذلك الكلام النفسى فلا بد في تحقق الايمان من المعرفة أعنى ادراك مطابقة دعوى النبى للواقع ومن آخره هو الاستسلام والالتقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف لما ذكرنا من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وقصد اليه ومع هذا يتعلق ظاهر التكليف به نحو: «فاعلم أنه لا إله إلا الله» والمراد اكتسبه بفعل أسبابه حتى لو وقع العلم دفعيا احتاج الى تحصيله مرة أخرى كسبا على ما هو ظاهر كلام بعضهم وفيه نظر بل إذا حصل كذلك كفى ضم ذلك الامر الآخر من الالتقياد اليه وذلك التكليف الكائن لتعاطى أسباب العلم انما هو لمن لم يحصل له العلم فإذا حصل هو سقط ما وجوبه لاجله، ثم جعل بعض أهل العلم الاستسلام

والانقياد الذي هو معنى الاسلام داخلا في معنى التصديق، وأطلق بعضهم اسم المرادف على الايمان والاسلام والظاهر أنهما متلازمان المفهوم فلا يكون ايمان في الخارج بلا اسلام ولا اسلام بلا ايمان وأن التصديق قول للنفس عن المعرفة لان المفهوم منه لغة نسبة الصدق الى القائل وهو فعل والمعرفة من قبيل كيف المقابل لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاستسلام والمعرفة عن مفهوم التصديق وثبت اعتبارهما في الايمان إما على أنهما جزآن لمفهومه شرعا أو شرطان لاعتباره شرعا وهو الاوجه اذ في الاول يلزم النقل وهو بلا موجب منتف وعدم تحقق الايمان بدونهما ليس يستلزم جزئيهما المفهوم شرعا لجواز الشرطية الشرعية واذا ظهر ثبوت التصديق مع الكفر لانا لا نجد مانعا في العقل من أن يقول جبار عنيد لنبي كريم صدق بلسانه مطابقا لاعتقاد جنانه ثم يقتله لخلبة هوى بل قد وقع كثيرا على ما يظهر عليه من تتبع القصص فان بعضها يفيد قتل بعضهم مع العلم بنبوتهم وبعضها يفيد قصد قتل بعضهم مع ذلك غير أن الله سبحانه سلم كما قصد عوج والجبار الذي أغراه مع اعترافهما بنبوة موسى عليه السلام على ما

تفيده القصة فلا يكون وجود نحو هذا دالا على انتفاء التصديق من القلب كما ظنه الاستاذ على ما قدمناه عنه بل على عدم اعتباره منجيا شرعا والايمان وضع الهى له تعالى أن يعتبر في تحقق لازمه الذي قدمناه ماشاء مع التصديق ولا اعتبار التعظيم المنافي للاستخفاف كفر الحنفية بالفاظ كثيرة وأفعال تصدر من المتهتكين لدلائلها على الاستخفاف بالدين كالصلاة بلا وضوء عمدا بل بالمواظبة على ترك سنة استخفافا بها بسبب انها انما فعلها النبي زيادة أو استقباحها كمن استقبح من آخر جعل بعض العمامة تحت حلقه أو احفاء شاربه فان قلت فقد صرح عليه السلام في جواب جبريل عن السؤال عن الاسلام بأنه الاعمال حيث قال: «وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة الخ» قلت لا شك أنه يطلق على ذلك كما يطلق على ما ذكرنا وما نسبناه له من ملازمته مع الايمان أو الاتحاد به هو بما ذكرنا وأما بالمفهوم المذكور في قوله عليه السلام فلا يلزم الايمان بل ينفك عنه الايمان وينفرد أما هو فلا لاشرائط الايمان لصحة الاعمال بلا عكس خلافا للمعتزلة وأما الخوارج فهي عندهم جزء المفهوم على ما قدمناه ^{المفهوم} النظر الثاني متعلقة. متعلق الايمان ما جاء به محمد رسول الله صلى الله

عليه وسلم فيجب التصديق بكل ما جاء به من اعتقادي وعمل وأغنى
اعتقاد حقيقة العمل وتفصيل هذين كثير اذ حاصل ما في الكتب
الكلامية والسنة هو تفصيلهما فاكتفى بالاجمال وهو أن يقر
بأن لا آله الا الله وأن محمدا رسول الله عن مطابقة جنانه واستسلامه
* وأما التفاصيل فما وقع في الملاحظة بأن جذبه جاذب الى التعقل
وجب اعطاؤه حكمه من وجوب الايمان به فان كان مما ينفي جرده
لاستسلام أو يوجب التكذيب فجرده كفر والافسق وضلل فما
ينفي الاستسلام كل ما قدمناه عن الحنفية وما قبله من قتل نبي اذ
الاستخفاف أظهر فيه وما يوجب التكذيب جحد كل ما ثبت عن
النبي ادعائه ضرورة ويختلف حال الشاهد للحضرة النبوية وغيره في
بعض المنقولات دون بعض فما كان ثبوته ضرورة عن نقل اشهر
وتواتر فاستوى في معرفته الخاص والعام استويا فيه كالايمان برسالة
محمد وما جاء به من وجود الله تعالى وانفراده باستحقاقه العبودية
على العالمين وهو معنى نفي الشريك والتفرد بالالوهية وما يلزمه من
الانفراد بالقدم وما عنه ذلك من الانفراد بالخلق وما يلزم الانفراد
بالخلق من كونه تعالى حيا عليما قديرا مريدا وأن القرآن كلام الله

وما يتضمنه من الايمان بأنه تعالى متكلم سميع مرسل لرسول قصصهم
علينا ورسالهم يقصصهم منزل الكتب وله عباد مكرمون وهم الملائكة
وانه فرض الصلاة والصوم وباقي الاركان وانه يحيي الموتى وأن
الساعة آتية لا ريب فيها وانه حرم الربا والخمر والقمار وهو الميسر
ونحو ذلك مما جاء مجيء هذا ومالم يجيء هذا المجيء بل نقل احادا
اختلفا فيه فيكفر الشاهد بجرده ثبوت التكذيب منه مالم يدع
صارفا من نسخ ونحوه دون الغائب حتى يكفر الشاهد بانكار سؤال
الملكيين واجاب صدقة الفطر ويفسق الغائب به ويضلل وقيل
بالتكفير في السؤال أيضا لتواتره لانه لما لم يسمعه من فيه لم يكن
ثبوته من النبي قطعاً لم يكن انكاره تكذيباً له بل للرواة أو تغليطاً لهم
وهو فسق وضلالة اللهم الا ان رده استخفافاً اذ كان انما قاله النبي
فيكفر * وأما ما ثبت قطعاً ولم يبلغ حد الضرورة كاستحقاق بنت
الابن السدس مع البنت باجماع المسلمين فظاهر كلام الحنفية الا كفار
بجرده لانهم لم يشترطوا سوى القطع في الثبوت ويجب حمله على ما اذا علم
المنكر ثبوته قطعاً لان مناط التكفير وهو التكذيب والاستخفاف بالدين
ذلك يكون أما اذا لم يعلم فلا الا أن يذكر له أهل العلم ذلك فيلجج وأما

التبري من كل دين يخالف دين الاسلام فانما شرطه بعضهم لاجراء
 أحكام الاسلام من الصلاة خلفه ودفنه في مقابر المسلمين الى آخر
 أحكام المسلمين في حق بعض أهل الكتاب الذين يوحّدون الله
 تعالى ويقولون ان محمداً عليه السلام انما أرسل الى المشركين من
 العرب أو غيرهم لاثبوت الايمان فانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد
 فقط كان مؤمناً عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبري ولم يشترطه
 بعضهم لانه عليه الصلاة والسلام كان يكتفي بالتشهد منهم وقد نقل
 اسلام عبد الله بن سلام في صحيح البخاري وليس فيه زيادة على التشهد
 وغير ذلك ما يكاد انكاره أن يكون انكاراً للضرورة ويجاب بأن كل
 من كان بحضوره سمع منه ادعاء عموم الرسالة فاذا شهد أنه رسول
 الله لزم تصديقه في كل ما يدعيه بخلاف الغائب فانه لم يسمع منه
 فتمكنت الشبهة في اسلامه بمجرد التشهد لجواز أن ينسب الى
 الناس الافتراء في ادعاء العموم جهلاً بثبوت التواتر عنه به * هذا
 وفي تلك التفاصيل تفاصيل مختلف فيها وقد اختلف في تكفير
 المخالف بعد الاتفاق على أن ما كان من أصول الدين وضرورياته
 يكفر المخالف فيه كالقول بقدوم العالم ونفي حشر الاجساد ونفي

العلم بالجزئيات ومن هذا المهيح اثبات الايجاب لنفيه اختياره تعالى
 عما يقول الجاهلون علواً كبيراً وما ليس من ذلك كنفى مبادئ
 الصفات وعموم الارادة والقول بخلق القرآن فذهب جماعة الى
 تكفيرهم وذهب الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني الى تكفير من
 كفرنا منهم أخذوا بقوله عليه الصلاة والسلام. «من قال لاخيه
 يا كافر فقد بابه أحدهما» وقيل اذا خالف اجماع السلف * وظاهر
 قول الشافعي وأبي حنيفة انه لا يكفر أحد منهم انه قال لهم اخرج
 عنى يا كافر حملاً على التشبيه وهو مختار الرازي ولكنه يبدع ويفسق
 في بعضها بناء على وجوب اصابة الحق فيها عينا وعدم تسويغ
 الاجتهاد في مقابلته بخلاف الفروع التي لم يجمع عليها وهاهنا
 تفاصيل واختلافات لا تليق بهذا المختصر * النظر الثالث (١)

(١) القول بزيادة الايمان ونقصه مما أثبتته طائفة ونفاه آخرون . قال
 الأمام الرازي وكثير من المتكلمين : وهذا بحث لفظي لأنه فرع تفسير
 الايمان فأن قلنا هو التصديق فانه لا يقبل الزيادة ولا النقصان لأنه لا يكفي
 إلا اليقين واليقين لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته ولا بحسب متعلقه أما
 أولاً فلأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض واحتمال النقيض بأبعد وجه
 ينافي اليقين فلا يمكن أن يجتمع معه ، وأما ثانياً فلأن متعلق التصديق

فيه مسائل (الأولى) قال أبو حنيفة وأصحابه . لا يزيد الايمان ولا ينقص ، واختاره من الاشاعرة امام الحرمين وكثير ، وذهب عامتهم الى زيادته ونقصانه قيل الخلاف مبنى على أخذ الطاعات في مفهوم الايمان وعدمه فعلى الاول يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها وعلى الثاني لا لانه اسم للتصديق الجازم مع الازعان وهذا لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصي ، وفيه نظر بل قال بزيادته ونقصانه كثير ممن صرح بأنه مجرد التصديق لظواهر كقوله تعالى . « زادتهم ايمانا »

جميع ما علم بالضرورة محيى الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد حتى يمكن اليقين ببعضه دون البعض لأنه إذا أمكن فيه التعدد لم يكن جميعا ، وإن قلنا إن الايمان هو الأعمال سواء أقلنا هو الأعمال وحدها — لسانية أو جارية — أم قلنا هو الأعمال مع التصديق — : فإنه يقبلهما وهذا ظاهر أما على القول بأن الايمان مطلق الطاعات فرضا أو تقلا تركا أو فعلا كما ذهب إليه البعض وقررناه لك فإن ازدياده حينئذ وانتقاصه بحسب المواظبة عليها وتركها ، وأما على القول بأن الايمان هو المفروض من الطاعات فقط كما ذهب إليه آخرون فازدياده إنما هو بحسب ازدياد أوقاتها وانتقاصه بحسب انتقاصها أو بعدم وجوبها كما في الحج والزكاة للفقير . هذا ملخص كلام الإمام الرازي وبعض المتكلمين والحق أن الايمان — وأن كان معناه التصديق — يقبل الزيادة والنقصان بحسب الذات وبحسب المتعلق فإن التصديق من الكيفيات النفسانية

ونحوه وعن ابن عمر قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال . « نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار » وقالوا الامانع من ذلك بل اليقين الذي هو مضمون التصديق يتفاوت قوة في نفسه من أجل البداهيات الى أخفى النظريات القطعية ولذا قال الخليل عليه السلام حين خوطب بقوله . (أوم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) والحنفية ومعهم امام الحرمين وغيره لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي غير نفس الذات بل

المتفاوتة قوة وضعفا وقولكم إن الواجب اليقين والتفاوت لا يكون إلا بسبب احتمال النقيض فنحن لا نسلم هذا الحصر إذ يجوز أن يكون سبب التفاوت قوة اليقين أو ضعفه من غير احتمال للنقيض وكيف وكل واحد منا يدرك تماما أن إيمانه ليس كأيمان النبي صلى الله عليه وسلم ولا كأيمان أصحابه الذين شهدوا مواقع التنزيل ورأوا من آيات صدقه وتأيد الله له ما تطمئن به قلوبهم وتقوي عقائدهم ويشتد يقينهم ، ثم ما معني قول ابراهيم عليه السلام : « ولكن ليطمئن قلبي » إلا أنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة ، وأيضا فإن التصديق التفصيلي — في أفراد ما علم محيىه صلى الله عليه وسلم به — جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالأجمال ومعني هذا أن أفراد ما جاء به النبي متعددة وداخلية في التصديق الأجمالي فإذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق الجمل وجزءا من الايمان ولا شك أن التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة

بتفاوته يتفاوت المؤمنون وروى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال إيماني كإيمان جبريل ولا أقول مثل إيمان جبريل لأن المثلية تقتضي المساواة في كل الصفات والتشبيه لا يقتضيه فلا أحديسوي بين إيمان آحاد الناس وإيمان الملائكة والأنبياء بل يتفاوت غير أن ذلك التفاوت بزيادة ونقص في نفس الذات أو بأمور زائدة عليها فنعموا الأول وقالوا ما يتخايل من أن القطع يتفاوت قوة إنما هو راجع إلى جلالته فإذا ظهر القطع بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته

فكذا الإيمان ، وهذه النصوص الواردة في كتاب الله تعالى أمّا تكفي للدلالة على مذهبنا إليه : « وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا ، ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم ، ويزداد الذين آمنوا إيمانا ، وما زادهم إلا إيمانا وتسليما » وكان أبو حنيفة رضي الله عنه يقول هذه الآيات بأنهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص ، وحاصله أنه كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمان به وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام ، ويقال على هذا إن الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم والإيمان — كما علمت — واجب أجمالا فيما علم إجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا ولا خفاء في أن الإيمان التفصيلي لا يزيد بل أكمل . ويكفي هذا القدر في هذا الموضوع والله تعالى يرشدك ويسدد خطاك

كان الجزم الكائن فيه كالجزم في قولنا الواحد نصف الاثنين وإنما تفاوتهما باعتبار أنه إذا لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التي في الآخر خصوصا مع عزوب النظر فيتخيل أنه أقوى وإنما هو أجلي عند العقل فنحن لو سلمنا ثبوت ماهية المشكك وأن ما به التفاوت شدة كشدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة إلى الكائن في العاج مأخوذ في ماهية البياض بالنسبة إلى خصوص محل لأنسلم أن ماهية اليقين منه لعدم ما يوجبها ولو سلمنا أن ماهية اليقين تتفاوت لأنسلم أنه بمقومات الماهية بل بغيرها وقد ذكرنا أنه يتفاوت بأشراق نوره وثمراته فإن كان زيادة اشراق نوره هو زيادة القوة والشدة فلا خلاف في المعنى اذ يرجع النزاع إلى أن الشدة

هذا آخر ما أردنا التعليق عليه من كتاب المسيرة للكمال بن الهمام ،
نخدمنا آتيناك ، والله تعالى المستول أن يجعلنا وإياك من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ، ربنا لا ترغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب ، وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين
كتبه لثلاث بقين من ذي القعدة ١٣٤٧ محمد محي الدين عبد الحميد
الشرقاوي الأزهري الحنفى

والقوة التي اتفقنا على ثبوت التفاوت بها زيادة وتقصانا هل هي داخلية في مقومات اليقين أو خارجة فقد اتفقنا على ثبوت التفاوت بأمر معين والخلاف في نسبته إلى تلك الماهية لا عبرة به وإن كان زيادة اشراقه غير زيادة القوة فالخلاف ثابت * ومن الخوارج التي ثبتت بها التفاوت ما ذكره امام الحرمين حيث قال: النبي يفضل من عداه باستمرار تصديقه يعني توالي أشخاصه لاستمرار مشاهدته الموجب والجلال والسكال بخلاف غيره حيث يعزب عنه ويحضر فيثبت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من الايمان لا يثبت لغيرهم الا بعضها فاستمرار حضور الجزم قد يخال زيادة قوة في ذاته وليس اياه أو إياه وليس داخلا على ما رددناه آنفا وإلى هذا ترد الظواهر من الآي والحديث وقول علي رضي الله تعالى عنه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا الظاهر في تصور زيادته إلى الزيادة بما قلنا، هذا ولما كان ظاهر قول الخليل: (ولكن ليطمئن قلبي) عدم الاطمئنان وهو يناقض القطع وعدم التردد احتيج إلى تأويله فقليل الخطاب مع الملك ليطمئن قلبه بأنه جبريل والتأمل اليسير ينفيه وقيل زيادة الاطمئنان ويرجع الكلام في معنى زيادته ويحجى فيه ما تقدم وقيل

طلب حصول القطع بالاحياء بطريق آخر وهو البديهي سبب وقوع الاحساس به وهذا حسن ولا يفيد في محل النزاع لاحد من الفريقين وحاصله أنه لما قطع بذلك عن موجب اشتاق إلى مشاهدة هذا الامر العجيب الذي جزم بثبوته كمن قطع بوجود دمشق ومافيه من أجنة يانعة وأنهار جارية فنارعت نفسه في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها فانها لا تسكن وتطمئن حتى يحصل منهاها وكذا شأنها في كل مطلوب مع العلم بوجوده فليس تلك المنازعة والتطاب ليحصل القطع بوجود دمشق اذ الفرض ثبوته * المسألة الثانية * لمشايخ الحنفية خلاف في أن الايمان مخلوق أو غير مخلوق والاول عن أهل سمرقند والثاني عن البخاريين بعد اتفاقهم على أن أفعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى وبالعن بعض مشايخ بخارى كبن الفضل والشيخ إسماعيل بن الحسين الزاهد وتبعهم أئمة فرغانة فكفروا من قال بخلق الايمان وألزموا عليه خالق كلام الله تعالى ورووه عن نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة لأنه قال تعالى بكلامه الذي ليس بمخلوق. (فاعلم أنه لا اله الا الله) وقال تعالى: (محمد رسول الله) فيكون المتكلم به قد قام به ما ليس بمخلوق كما أن من قرأ القرآن قرأ كلام

الله الذي ليس بمخلوق لانه بقراءة ما نظمه الغير لا تنقطع النسبة اليه بل يقال قال خطبة فلان وشعره ولمن تكلم بكلام هذا ليس كلامه وانما هو كلام فلان مع أنه المتكلم به الآن قال بعضهم يقال فلان تلا كلام فلان اذا قرأ منظومه الدال على كلامه فمن قرأ هذا المنظوم الدال على كلام الله تعالى يصير قارئاً لكلام الله تعالى حقيقة لا مجازاً لان تلاوة الكلام لا تكون إلا هكذا هذا غاية متمسكهم وجهابهم مشايخ سمرقند وقد ذكروا في الفقه أن مثل (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم) إلى آخر الفاتحة اذا لم يقصد به قراءة القرآن جاز لا جنب قراءته وهو ممنوع من قراءة القرآن فظهر أن ما وافق لفظه لفظ القرآن اذا لم يقصد به القرآن لا يكون قارئاً نا هو كلام الله تعالى وأيضاً كون كل ذاكر من القائل سبحان الله والحمد لله بل كل متكلم في أي غرض فرض وإن لم يوافق نظم القرآن الا في أجزاء قد قام به ما ليس بمخلوق من معاني كلام الله تعالى اذ منها ما يطابق المعنى القائم بذاته تعالى اذ قل أن لا يشتمل كلام على كلمة مثلها في القرآن فان كان قيام ما ليس بمخلوق به باعتبار موافقة لفظه لفظ القرآن فلا يخلصوا الايمان بل كل متكلم كما قلنا وان كان

باعتبار قصده قراءة القرآن بذلك النظم لم يلزم مدعاهم فان المتلفظ بالشهادتين اقرار بالتصديق لم يقصد قراءة القرآن ونص كلام أبي حنيفة في الوصية صريح في خلق الايمان حيث قال . نقرأ بأن العبد مع أعماله واقاراره ومعرفته مخلوق ثم نقول الذي نعتقد أنه القائم بقراءة القرآن كله حادث لأن القائم به ان كان مجرد التلفظ والملفوظ بأن كان غير متدبر أصلاً وانما يشرع لسانه في محفوظه غير واع لما يقول أصلاً ولا متعقل معناه فظاهر اذاً الاول أمر اعتباري والثاني معلوم كون العدم سابقاً عليه ولا حقاله وان كان متدبراً فانما يحدث في نفسه صور معاني النظم وغايتها أن تدل على القائم بذات الله تعالى للقطع بانها ليست عين القائم بذاته اذ لا يتصور انفكاك ذلك ثم شتان ما بين الصفتين في النوع فان القائم بذات الله تعالى الذي هو المدلول لفعل القارئ صفة الكلام النفسي والقائم بنفس القارئ صفة العلم بتلك المعاني التنظيمية لا الكلام ، أرايت قارئاً . (أقيموا الصلاة) قام بنفسه طلبها من المكلفين؟ وكذا كل ناقل كلام الغير من أمره ونهيه وخبره لم يقم بنفسه منه كلام بل علم * فان قيل فكيف قال أهل السنة القراءة حادثة أعني أصوات القارئ المكتسبة ولذا يؤمر بها

تارة وينهى عنها أخرى وكذا الكتابة والمقروء المكتوب في المصاحف المسموع المحفوظ في الصدور قديم وهذا يقتضى قيامه بنفس الانسان لان المحفوظ مودع في القلب فالواجب أنه ظاهر فيما ذكرت غير أنهم تساهلوا في اللفظ وصرحوا بتساهلهم حيث أعقبوا هذا الكلام بقولهم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخط والالفاظ المسموعة وهذا تصريح بأن المعلوم ليس حالا في القلب وانما الحال فيه نفس فهمه والعلم به أما ما هو متعلق العلم والفهم فليس حالا فيه وهو القديم بل نقل بعضهم أنهم منعوا من القول بحلول كلامه في لسان أو قلب أو مصحف وان أريد به اللفظ رعاية للأدب ﴿المسألة الثالثة﴾ اختلف في جواز ادخال الاستثناء الايمان بأن يقال أنا مؤمن ان شاء الله. فمنعه الا كثرون منهم أبو حنيفة وأصحابه وانما يقال أنا مؤمن حقا وأجازه كثير منهم الشافعي وأصحابه، ولا خلاف بينهم في أنه لا يقال للشك في ثبوته لالحال والا كان الايمان منفيًا بل ثبوته في الحال مجزوم به غير أن بقاءه الى الوفاة وهو المسمى بايمان الموافاة غير معلوم ولما كان ذلك هو المعتبر في النجاة كان هو الماحوظ عند المتكلم في ربطه

بالمشيئة وهو مستقبل فالاستثناء فيه اتباع لقوله. (تعالى ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله) الا أنه لما كان ظاهر التركيب الاخبار بقيام الايمان في الحال وقران الاستثناء به كان تركه أبعد عن التهمة فكان واجبا وأما من علم قصده فربما تعتاد النفس التردد لكثرة أشعارها بتردد هافي ثبوت الايمان واستمراره وهذه مفسدة اذ قد يجر الى وجوده آخر الحياة لا اعتياده خصوصاً والشيطان مبتلي بك لا شغل له سواك فيجب تركه ﴿المسألة الرابعة﴾ الايمان باق مع النوم والغفلة والغشية والموت وان كان كل منهما يضاد التصديق والمعرفة ولكن الشرع حكم ببقاء حكمها الى أن يقصد صاحب التصديق والمعرفة الى ابطالهما باكتساب ما حكم الشرع بتناقضه فيرتفع ذلك الحكم خلافاً للمعزلة في قولهم ان النوم والموت يضادان المعرفة واذا قلنا ان النبوة من الانبياء والنبي معناه النبي عن الله تعالى فلا شك أنه ليس منبئاً في حال النوم ولا مباغاً في حال السكوت والموت مع أن الحكم له بالنبوة باق الى الابد وان لم يبلغ عنه الامرة واحدة والاتفاق على أن حكم النكاح وسائر العقود باق بعد فناء الايجاب والقبول والحاجة فيما نحن فيه اليه أمس وأما ان كانت النبوة

مرتبة من القرب خاصة يقترب بها يجاب التبليغ عن الله ممن أوحى
إليه بذلك إجلالا لمن حملة الله ذلك فهي بعينها باقية أبدا وصفها للروح
والله أعلم *

ولنختم الكتاب بإيضاح عقيدة أهل السنة والجماعة * وهي انه
تعالى واحد لا شريك له منفرد بخلق الذوات وأفعالها ومنفرد
بالقدم بصفاته الذاتية وكذا الفعلية عند الحنفية ككونه خالقا ورازقا
فهو خالق قبل المخلوقين رازق قبل المرزوقين في الازل وصفات ذاته
حياته بلا روح حالة وعلمه بلا ارتسام في قلب ولا دماغ بكل جزئي
كان أو هو كائن قبل كونه من حركة كل شعرة ونحوها وسكونها
بعلم واحد لم يتجدد له علم بحسب تجدد المعلومات وقدرته على كل
الممكنات واراادته ارادة واحدة قائمة بذاته لكل الكائنات لم يتجدد
له ارادة بتجدد المرادات فالطاعات بارادته ومحبته ورضاه
وأمره والمعاصي بارادته تعالى لا بمحبته ورضاه وأمره والكل
بقضائه وقدره بلا جبر وإجاء في الأفعال التكليفية وسمعه بلا صماخ
لكل خفي كوقع أرجل النملة وكلام النفس وبصره بلا حدقة يقابلها
تعالى رب العالمين عن ذلك لكل موجود كأرجل النملة السوداء على

الصخرة السوداء في الليلة الظلماء وخفايا السرائر متكلم بكلام قائم
بنفسه أزلا وأبدا ينافي الآفة والسكوت ليس بصوت ولا حرف
لا تقوم الحوادث به فلا يصح عليه حركة ولا سكون ولا يحل في
شيء ليست صفاته من قبيل الاعراض ولا عينه ولا غيره أحدث
العالم باختياره من غير غرض هو استكمال زائد على ما كان قبل
أحداثه لا يتجدد له اسم ولا صفة لا ضلله ولا مشابه ولا أحد ولا نهاية
ولا صورة يستحيل عليه سمات النقص كالجهل والكذب ليس بجوهر
ولا عرض ولا في جهة ولا على مكان لا يكون الا ما يشاء لا يحتاج الى
شيء وانه حلیم عفو غفور لكبائر من شاء ممن مات مصرا على الكبائر
بشفاعة من شاء من نبي أو ولي أو لا بشفاعة الا الكفر فأهله مخلصون
في النار والمؤمنون مخلصون في الجنة ابتداء أو في عاقبة أمرهم ان ادخلوا
النار بجرائمهم ولا تبديد الجنة ولا النار ولا تموت الحور عند أبي حنيفة
وهما مخلوقتان الآن ويراه المؤمنون في الجنة لا في جهة ولا باتصال
مسافة وأنه أرسل رسلا أولهم آدم وأكرمهم عليه خاتمهم محمد
صلى الله عليه وسلم وأنزل كتبها آخرها القرآن * وانه تعالى يحيي
الموتى فيبعثهم بأجسامهم وانه لا يجب عليه شيء ويجب محبته

واشكره على خليقته وأن سؤال الملكين وعذاب القبر والحساب
والميزان والحوض والصراط حق وأشرط الساعة من خروج الدجال
ونزول عيسى عليه السلام وخروج يأجوج ومأجوج والدابة وطلوع
الشمس من مغربها حق وأن الخليفة الحق بعد محمد صلى الله عليه
وسلم أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، والتفضيل على هذا الترتيب
والله سبحانه نسأله من عظيم جوده وكبير مننه أن يتوفانا على يقين
ذلك مسامحين أنه ذو الفضل العظيم وهو حسبنا ونعم الوكيل
ولا حول قوة إلا بالله العلي العظيم

المكتبة

المعمودية التجارية

(بهر)

مباحثها : محمود على صديق

تجد فيها دائما

أحدث : المطبوعات العصرية

واجمل : الكتب العلمية والسلفية

واجمل : الروايات القديمة والحديثة

وكل : ما يحتاج اليه العالم والأديب

والناجر والتلميذ .

اطلبوا فائمة الكتب ترسل جانا لكل طالب

فهرست كتاب المسابرة

للكمال بن الهمام

ص	ص
خطبة	٢
المقدمة في مبادئ العلم	٥
الركن الأول	٦
الاصل الاول : العلم بوجوده	١٠
الاصل الثاني : أنه تعالى	قديم لا أول له
الاصل الثالث : أن الله	١١
تعالى أبدي	١٣
الاصل الرابع : أنه تعالى	ليس بجوهر يتجزئ
الاصل الخامس : أنه تعالى	ليس بجسم
الاصل السادس : أنه ليس	عرضا
الاصل السابع : أنه تعالى	ليس مختصا بجهة
الاصل الثامن : أنه تعالى	١٧
استوى على العرش	١٩
الاصل التاسع : أنه تعالى	مرئي بالابصار
الاصل العاشر : العلم بأنه	تعالى واحد لا شريك له
الركن الثاني : صفاته تعالى	٢٤
الاصل الخامس والعاشر :	أنه تعالى سميع بصير
الاصل السادس والسابع :	أنه تعالى متكلم بكلام قديم
الركن الثالث : العلم بافعال	الله تعالى
صفات الافعال	٣٧
الاصل الاول : العلم بأنه	تعالى لا خالق سواه
مبحث : العزم	٥٥
مبحث : التوفيق	٥٨

ص	ص
٥٩	مبحث : الاستطاعة
٦١	الاصل الثالث : أن فعل العبد بمشيئة الله
٦٢	مبحث : الارادة ، والقضاء ، والقدر
٧٦	الاصل الرابع : أنه تعالى متفضل بالخلق والاختراع
٩٠	الاصل الخامس : في الحسن والقبح العقليين
١٠٦	يجوز لله أن يكلف عباده مالا يطيقونه
١١٠	الله تعالى : ايلام الخلق
١١٨	لا يستحيل بعثة الانبياء خلافا للبراهمة
١٢٤	شروط النبوة
١٢٥	مبحث : العصمة
١٣٠	نشهد أن محمدا رسول الله
١٣٥	أرسله الى الخلق أجمعين
١٣٥	مبحث : القرآن ودلالته
١٤٠	على نبوة رسول الله ﷺ
١٤٠	الركن الرابع : في السمعيات الحشر والنشر
١٤٦	سؤال منكرو ونكير ، وعذاب القبر ونعيمه
١٤٩	الميزان حق
١٥٠	مبحث : من السمعيات الكوثر
١٥١	الصراط
١٥٢	الجنة والنار مخلوقتان الآن
١٥٥	الامامة
١٦٩	شروط الامامة
١٧١	لوتعذر وجود العلم والعدالة فيمن تصدى للامامة
١٧٢	خاتمة : في مبحث الايمان
	مفهومة . . الخ .



أطلع على هذا الكتاب حضرة صاحب الفضيلة أستاذنا الجليل العلامة الكبير الأستاذ الشيخ عبد الحميد اللبان شيخ القسم العالي فتفضل بكتابة مايلي :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواحد في صفاته . المتفرد بكمالاته . وهب فضله من شاء . وأرسل لهذه الامة صفوة الانبياء بدين قيم غير ذي عوج فكانوا به خير أمة أخرجت للناس . صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه الذين اعتصموا بالحق ونصروا الدين بغير محاباة ولا مداجاة . سلكوا في سبيل الدعوة اليه طريق النصح الصريح ومنهج البرهان . في تواضع ومساواة فتم الهدى وظهر دين الله . فله الحمد على ما وهب وله الشكر على ما أعطي

ولدي العزيز : (الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد) : أهديك تحياتي . وأعلمك بأنني قرير العين بما صنعت : قرأت كتابك (شرح المسيرة للكمال بن الهمام) فأعجبني أسلوبه . وسرتني جزالته : جمع من التوحيد ماجاء في كتاب الله فهو من الهدي وخير الهدى هداه . خلا من التعقيد . وسما عن الابتذال فكان سهلا ممتعا بحر علم يصحح عقيدة من قرأه ومنهل تهذيب يثقف نفس من ذا كره بقلب سليم . نفع الله بك وتقبل مؤلفك وأجزل لك مشوبته . . تقبل ثناء وشكر والدك الشفيق المعجب بمواهبك

عبد الحميد اللبان

المحرم سنة ١٣٤٨ - يونيه سنة ١٩٢٩